Jakob Friedrich Fries

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

Band 19

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 19

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

NACH DEN AUSGABEN LETZTER HAND
ZUSAMMENGESTELLT, EINGELEITET UND MIT
EINEM FRIES-LEXIKON VERSEHEN VON

GERT KÖNIG UND LUTZ GELDSETZER
PHILOSOPHISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

BAND 19

2. BAND DER VIERTEN ABTEILUNG

1969

SCIENTIA VERLAG AALEN

JAKOB FRIEDRICH FRIES

ABTEILUNG 4

SCHRIFTEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

in 3 Bänden (Band 18–20 des Gesamtwerks)

BAND 2

DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BAND 2 (1840)

1969

SCIENTIA VERLAG AALEN

Titelnummer 203/03669
Gesamtherstellung: fotokop Wilhelm Weihert,
Hilpertstr. 8, Darmstadt
PRINTED IN GERMANY

Vorbemerkung der Herausgeber zum 19. Band

Nach der Ausarbeitung des ersten Bandes seiner Philosophiegeschichte ließ sich Fries noch drei Jahre bis zum Erscheinen des zweiten und abschließenden Bandes Zeit. Er umfaßt die Epoche der „christlichen" Philosophie als zweiten Teil und als dritten die eigentlich moderne Philosophie, wie sie zunächst auf die Methode der Erfahrungswissenschaften, dann auf feste „Prinzipien aller metaphysischen Erkenntnisse" gestützt ist.

Getreu seiner Philosophiegeschichtstheorie, wie sie in der Einleitung zu dieser vierten Abteilung umrissen wurde, wollte Fries auch hier ausschließlich den philosophischen Aspekt der ausgebreiteten Materialien geltend machen und keinen Beitrag philologisch-biographischer Art leisten. So schied von vornherein manches aus, was in seine Konstruktion einer Fortentwicklung des logischen Abstraktions- und Denkvermögens nicht hineinpaßte, und was Fries daher als Repristination überholter und abgelegter Formen des Philosophierens ansehen mußte.

Je mehr sich Fries in der Darstellung seiner eigenen Gegenwart und den unmittelbaren Zeitgenossen näherte, desto mehr mußte die in solchem Vorgehen implizierte Wertung ins Auge springen. So erreicht denn das Werk auch in einer Apotheose Kants seinen Höhepunkt und endet mit einem Anhang: „Polemische Bemerkungen über neuere große Rückschritte". Hierin werden die Bemühungen der Größen des Deutschen Idealismus, Fichtes, Schel-

lings, Hegels als eine Art Atavismen abgefertigt. Das hat an kritischer Schärfe nur an der Marx-Engelsschen „Deutschen Ideologie" – die jedoch erst sehr viel später veröffentlicht wurde – ein adäquates Gegenstück.

Für den heutigen Leser von Fries gehören diese Teile des Werkes zu den interessantesten Partien. Sie sind im Sinne der in der Einleitung ausgesprochenen Schätzung philosophiegeschichtlicher Bemühungen eines Autors Dokumente der „Selbstverständigung" und der Rechenschaftsablage, die das Anliegen und die eigene Leistung ins rechte Licht setzen können. Während Fries hier also die Gelegenheit benutzt, zum Werke seines Lehrers Kant in umfassender Weise Stellung zu nehmen, wobei er als einer der ersten die Bedeutung der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" erkannt und unterstrichen hat, sich andererseits aber auch nicht scheut, die nach seiner Meinung falsche Grundlegung der Kantischen Rechts- und Sittenlehre – für welche der rein formale kategorische Imperativ eben keine Grundlage abgeben könne – zu kritisieren, gewinnt er zugleich – und der Leser mit ihm – eine außerordentlich zweckdienliche, weil auf das Wesentliche beschränkte, Einführungsbasis in sein eigenes Philosophieren. Jedoch muß man auch festhalten, wie Fries sich mit seltener Bescheidenheit vor allem als Mann der Schule charakterisiert und sein eigenes Philosophieren nur als Ergänzung und geringe Fortbildung der Kantischen Lehre hinzustellen geneigt ist. Schon seine Schüler haben ihm dazu gesagt, daß er hierin doch wohl sein Licht unter den Scheffel gestellt habe. Auf jeden Fall wird man sich auch heute noch dem wohltuenden Eindruck nicht

entziehen können, den eine solche Haltung in jenem – freilich zu Ende gehenden – Zeitalter eines philosophischen Originalitätswahnes hervorrufen mußte.

In der kritischen bzw. polemischen Stellungnahme des Anhanges hat Fries das Resümé seiner vielfachen Auseinandersetzungen mit den Zeitgenossen gezogen, wie sie im 24. Band dieser Ausgabe wieder abgedruckt werden. Auch sie bezeichnen eindringlich Nuancen der Auslegung der Kantischen Philosophie, zu denen sich Fries ablehnend verhält, weil sie vom Standpunkt der entwickelten Logik nur noch als Spielformen überholter Denkmöglichkeiten erscheinen.

Auf eine eigenartige Folge dieses philosophisch-systematischen Interesses an der Philosophiegeschichte sei zum Schluß noch hingewiesen. Es handelt sich um die Tatsache, daß Fries um der systematischen Betrachtung willen keinerlei Bedenken zeigt, die „chinesischen Lehren", die „Buddhisten" sowie die „Philosophie in der Sanskrit-Literatur" mitten im Gange der Darstellung als Spielformen des Gnostizismus vorzustellen. Um die Behandlung dieser Materien hatte sich seit dem 17. Jahrhundert ein langwährender Streit dahingezogen, der um diese Zeit mit der ausschließlich griechisch orientierten Altphilologie und ihren Meistern der antiken Philosophiegeschichtsschreibung im Gegensatz zur Einstellung der romantischen Verehrer einer höheren Weisheit des Orients neuen Auftrieb erhalten hatte. Fries kennzeichnet mit seiner Einordnung dieser orientalischen Philosophien ganz entschieden ihren Stellenwert innerhalb der Leistungen abendländischen Philosophierens und unterstreicht zugleich,

daß sie nicht als Vor-Philosophien abzutun noch als verbindliche Quellen höherer Einsicht zu überschätzen seien.

Düsseldorf, im Dezember 1968

Lutz Geldsetzer Gert König

Die

Geſchichte der Philoſophie

dargeſtellt

nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung

von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Philoſophie und Medicin, Großherzogl. Sächſ. Geh. Hofrath und ordentlichem Profeſſor der Phyſik und Mathematik zu Jena, correſpondirendem Mitglied der Königl. Akademieen der Wiſſenſchaften zu Berlin und München.

Zweiter Band.

Scio me veram intelligere philosophiam.

Spinoza.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes.

1840.

Vorrede.

Indem ich hier meine Betrachtungen über den Entwickelungsgang der philosophischen Wissenschaften bis auf unsre Zeit vorlege, muß ich auf die Vorrede und allgemeine Einleitung des ersten Bandes zurückweisen, damit meine Ansicht leichter verstanden werde. So wie wir weiter vorwärts kommen, wird nemlich die Bemerkung immer wichtiger, daß ich weder eine biographische noch eine bibliographische Arbeit beabsichtige. Ich will nicht die einzelnen Männer charakterisiren, die die Philosophie darstellten und lehrten, auch nicht die Darstellungen, welche sie gaben, als solche, sondern nur den Gang der fortschreitenden Entwickelung, der Fortbildung des philosophischen Geistes. Dieser Zweck bestimmt mir die Auswahl dessen, was ich aus der Geschichte der Philosophie zu ergreifen habe.

Um dabei aber richtig verstanden zu werden, muß ich noch besonders zu beachten geben, daß die Geschichte der Philosophie bei weitem nicht von der ganzen Cultur- und Sittengeschichte der Völker abhängt, sondern eine weit engere Aufgabe hat, wobei es für mich, um ein festes und klares Ziel zu behaupten, so wichtig ist, nur der Entwickelung

der Philosophie nachzugehen. Licht und Leben des philosophischen Geistes sind gegeben und bewegen sich in der besonnenen Frage: was ist Wahrheit? — somit in dem Interesse der theoretischen Wissenschaften, welche den Zusammenhang der Dinge aus ihren Gründen erforschen wollen. Dafür muß ich denn behaupten, daß die eigentliche Geschichte der Philosophie nur in die Geschichte des griechischen Geistes gehört, denn wir kennen in den Geschichten der Menschen und Völker keine andere Geschichte der theoretischen Wissenschaften als diejenige, welche dem griechischen Geist und seiner Vererbung gehört. Es vererben sich in den Völkergeschichten große Massen technischer, politischer und religiöser Ausbildung, ohne daß dabei die Besonnenheit wissenschaftlicher Gedanken zu Grunde liegt. Aus vorgeschichtlicher Zeit vererbt sich unter den Völkern eine große Kunst zu bauen, eine große Kunst der Oekonomie und der Gewerbe, eine große Kunst der Staatseinrichtung, des Krieges, des Handels, ein großes Werk der religiösen Ausbildung und ihrer Mythologien. Aber dies alles war ohne wissenschaftlichen Geist; die Griechen haben zuerst angefangen die Elemente der reinen Mathematik auszubilden, somit eine Theorie der Baukunst, der Musik, der Sternkunde, der Maschinenkunde zu erfinden. Was andere nach einem gewohnheitsmäßigen Instinct betrieben und betreiben, haben sie angefangen theoretisch wissenschaftlich zu machen und Gewerbswissenschaften,

Handelswissenschaft und so weiter haben erst ihre späten Erben zu entwickeln angefangen. So bringen dann auch Griechen zuerst wissenschaftliche Anfrage zu dem Traume religiöser Bilderspiele und damit wecken sie zuerst den philosophischen Geist.

Die Geschichte der Entwickelung des philosophischen Geistes hat es also nicht mit der technischen und kriegerischen Ausbildung der Völker, auch nicht mit der Geschichte der Mythologien zu thun, denn diese Ausbildungen sind großentheils unabhängig vom philosophischen Geist. Später freilich, wenn der wissenschaftlich gebildete Verstand mit seiner besonnenen Ueberlegung erst zur Kraft gediehen ist, wird der geistige Verband in der Geschichte der Menschheit, soweit wir einer solchen mächtig sind, allerdings durch den philosophischen Geist gegeben und gehalten. Die größten Fortgestaltungen sind hier die des theoretischen besonnenen Ueberblicks bis an die Schwelle der neuen Zeit, wo Kraft und Umsicht der Menschen immer rascher wachsen, wo die Plane der Menschen immer behender das ganze Rund der Erde umfassen. Aber diese wachsende Macht des philosophischen Geistes, welche mit der Folge der Zeiten, wo das Leben gesund gedeiht, sich immer rascher entwickelt, ist nicht die Geschichte der philosophischen Erfindung, sondern nur Ausbreitung des Gebrauches vom schon Erfundenen. Die Geschichte der philosophischen Erfindung wird vielmehr immer um so einfacher, je weiter wir vorwärts kommen.

I.

In der Geschichte der Menschen läuft nur an einem Faden die Geschichte der Griechen, Römer und Germanen fort, und dieser Fortschritt ist es allein, der uns die theoretische Ausbildung des Geistes zeigt.

Das Völkerleben der rothen Amerikaner zeigt uns gar keine geistige Geschichte außer der wol nur kurz angeregten von Mexiko und Peru, welche durch europäische Räuberbanden wieder zerstört wurde. Die Weißen im Norden von Amerika haben im Kampf mit Frost und Eis wol nur eine geringe Erbschaft schamanischer Ausbildung anderwärts her mitgebracht.

Die heiße Mitte von Afrika zeigt eine technische Ausbildung, deren Geschichte wir gar nicht kennen, und eben so steht es mit den schwarzen Autochthonen des indischen Archipelagus, die sich wie die rothen Amerikaner im Süden bis in das äußerste Elend der Rohheit und Noth in Neuholland verlieren.

Nur Asien mit Europa und Nordafrika verbunden zeigt uns eine Menschengeschichte. Die Kämpfe der Steppenbewohner mit den Flußanwohnern und die Unternehmungen kühner Seefahrer bewegen sie. Westasien vom Jaxartes und Dschihun durch Persien an den Indus und Ganges, durch Mesopotamien nach Syrien, Arabien, Aegypten und an das Mittelmeer, endlich China enthalten drei Mittelpuncte friedlicher Fortbildung der Völker, um welche sich der Geist in chinesischer,

indogermanischer und semitischer Sprache ausgebildet hat. Erobernde Stämme aus den Steppen geben von der ältesten Zeit bis zu den neuesten Stürmen der Mongolen die großen Bewegungen. Daneben die Thaten der kühnen Seefahrer. Die Geschichte der malaiischen Seefahrer, welche die Spuren ihrer Unternehmungen von Madagascar durch den indischen Archipelagus bis durch alle Inselreiche des großen Oceans zeigen, ist uns ganz unbekannt. Die Unternehmungen auf dem Mittelmeer beleben unsre Geschichte; dann die Fahrten der Normänner, der Portugiesen, Holländer und Engländer geben ihr die neuen Wendungen. Aus der alten westasiatisch-ägyptischen technischen Ausbildung erhebt sich die griechische. Hier ist von den Griechen die Wissenschaft geweckt, fortgebildet und in Alexandria den Völkern erblich festgestellt worden. Dort wurzelt, von dort her verbreitet sich alles, was unsre Geschichte von philosophischem Geiste erscheinen läßt. Die Schlacht bei Zama gab der römisch-griechischen Bildung den Sieg und die Herrschaft. Die indogermanischen Sprachen siegten am Mittelmeer über die semitischen, aber die semitische Bildung behielt für die Religion die Oberhand. Bis heut am Tage streiten sich noch Israel und Ismael, das griechisch-germanische Christenthum mit dem arabischen Islam.

In der Blüthe des römischen Reiches herrschte noch die Kraft des griechischen Geistes in der Macht der Stoa, dann aber wird die Religion als christ-

liche zu der philosophischen Idee einer Weltreligion geführt und mit diesem christlichen Geist verbreitet sich der anregbare Gedanke durch Europa, Nordafrika und Asien. Im römischen Reich wurde die Philosophie zum Neoplatonismus und zur Philosophie der christlichen Kirchenlehre.

Einiger Anklang dessen verbreitet sich mit dem Christenthum der römischen Kirche unter die neu in Europa sich ansiedelnden Völker und mit verwildertem Christenthum in Asien.

Wir erblicken dazwischen die lebendige Episode der arabischen Bildung unter dem Khalifat in Wissenschaft und Kunst griechisch angeregt; dann die wildere der mongolischen Herrscher.

Ruhiger gestaltet sich das Reich des Geistes bei uns in den Schulen der römischen Mönche. Die Kirche steht fest, aber unter dem Einfluß der Araber entfaltet sich die Bildung des Mittelalters neu in eigner Kraft, nach eigenem Recht, in ihrer Weise von Wissenschaft und Kunst. Scholastische Wissenschaft, Volksdichtkunst, eigene Baukunst, Malerei und Bildhauerei, dann große Kraft der technischen Künste, neue Länderkunde, die unternehmendste Schifffahrt.

Später aber wird dieser Geist irre an sich selbst, wol vorzüglich, weil die Kirche ihre Gewalt mit immer rodterem Despotismus übte. Dagegen suchte der Geist seine Freiheit, und so wurde er zurückgeführt zu den Griechen und Römern. Die eigne Kraft des Verstandes wächst nur im techni-

schen Verständniß immer rascher an, in der Bewaffnung mit Hülfe des Schießpulvers, in der Weltumseglung, im Bücherdruck. Im übrigen bringt die Verbindung mit dem fremden zunächst Verwirrung. Im raschen Aufstreben versteht man sich selbst nicht; im charakterlosen Nachbilden des fremden verliert man die Einheit im eigenen Leben; die Wissenschaft und Kunst werden der Religion entfremdet; das gelungene ist nur Nachahmung der Alten. Politisch wird wol die Macht der Hierarchie glücklich gebrochen, aber der freie Geist versteht sich selbst nicht und verliert sich in dumpfe Kriegswuth.

So gerathen auch die philosophischen Angelegenheiten in Verwirrung, bis die Belehrungen der technischen Kunst die neue Wissenschaft erfinden, zurückgekehrt in die Schule der Alten und nun diese überbietend in der Erfindung der Erfahrungswissenschaft.

Mit dieser gelangt die Philosophie in einseitigen Fortbildungen endlich zur Selbstverständigung.

Von da an, wo die Geschichte der Philosophie mit der bei uns herrschenden positiven Religion in Verbindung tritt, ändern sich die Bedingungen der Beurtheilung wesentlich. Nach meinem Zweck habe ich bloß nach dem Geiste der Wahrheit und der Entwickelung des freien Gedankens zu fragen, nicht aber auf die völkerbeherrschende Macht der religiösen Symbolik. Für unsern Zweck ist daher der Aberglaube an Formeln einer allein seligmachenden Lehre mit aller seiner Angst, seinen Schrecken, seiner Gewaltthat nur eine feindselige Macht, die auf

unſre Angelegenheiten hemmend und irrend einwirkt. Und doch ſind die religionsphiloſophiſchen Intereſſen immer die entſcheidenden und führenden. Daher giebt die Vermengung des Streites um die religiöſe Symbolik mit der Fortbildung der philoſophiſchen Ausbildung der neueren Geſchichte der Philoſophie dieſe Hinderniſſe und Colliſionen mit fremden Intereſſen, unter deren Hülle die einfache dialektiſche Fortbildung oft ſchwer erkannt werden kann. Hierdurch fällt die Geſchichte der Philoſophie in drei große Perioden aus einander. Die erſte iſt die Periode der griechiſchen Philoſophie mit ganz freier von poſitiven Religionsvorſtellungen faſt unabhängiger Gedankenbewegung; die dritte iſt die Periode der neuen Philoſophie, in der durch die Erfahrungswiſſenſchaften der ſelbſtdenkende Geiſt ſich wieder von den poſitiven Anſichten ſondert und theils frei, theils im Streit mit dieſen ſich fortbildet. Die zweite liegt dazwiſchen als Periode der Philoſophie der poſitiven Religion, in der die poſitiven Religionsanſichten ſelbſt philoſophiſch ausgebildet werden und dann der philoſophiſche Geiſt ſich ihnen ganz unterwirft.

So haben wir durch die ganze Geſchichte des griechiſchen Geiſtes hindurch an einem ſehr feinen Faden dem Verlauf der philoſophiſchen Erfindungen zu folgen.

Die angedeuteten Verhältniſſe bringen ſeit der Feſtſtellung der Kirchenlehre einen ungemein langſamen Fortſchritt des Selbſtdenkens. Die Be-

wegung des Gedankens ist nur in der Fortbildung des logischen Dogmatismus bei der epistematischen Umstellung des Aristoteles. Immer von neuem sucht man in hypothetischer Metaphysik eine rationale Theologie, in der die positiven Religionslehren festgestellt werden sollen, oder man verfährt polemisch gegen diese.

So erwarten wir die langen Zeiten hindurch immer Kant's einfaches Wort für die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile und für den transcendentalen Idealismus, dies einfache Wort, mit welchem die Bedeutung der Abstractionen nachgewiesen, durch die Lehren von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und von den Antinomien der speculativen Vernunft die Fehler der platonischen und aristotelischen Abstraction getilgt sind, und somit der eigentlichen Geschichte der Philosophie das Ende vorbereitet ist.

Dies ist die mich leitende Idee. Nur soweit in ihr Wahrheit ist, können meine hier folgenden Schilderungen Bedeutung gewinnen.

II.

Der Fortschritt von der älteren Philosophie der griechischen Schulen zu der neueren Zeit ist im Großen leicht zu ermessen nach Neoplatonismus, Scholasticismus, neue Philosophie.

Das fremdartige Neue tritt in die Erzählung mit den jüdisch-alexandrinischen Lehren, die sich vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung entwickelten.

In diesen ist nun ganz klar aller philosophische Gedanke von griechischer Philosophie entlehnt; stoische Unterlage und neoplatonische Ausführung angewandt auf die levitischen Vorstellungen und wol zum Theil auf parsische. Aus dieser Quelle fließt auch alles philosophische in den ersten christlichen Lehren. Ferner der etwas jüngere griechische Neoplatonismus tritt ganz vollständig mit epistematischer Wendung aus den Lehren des Platon und Aristoteles hervor. Dazwischen nun aber entwickeln sich ungebundener phantastisch und mythisch die Lehren der Gnostiker. Auch bei diesen ist es vollkommen klar, daß sie auf dem Grund und Boden der im römischen Reich sich umwandelnden griechischen Ausbildung erwachsen sind. Daß diese Phantasien hier originell sind, zeigt die Willkührlichkeit der Erfindung, mit der jeder einzelne Lehrer seine Mythologie ändert, so wie daß diese Dichtungen den christlichen Mythus zur Grundlage haben und großentheils im Dienste des Streites der Christen mit den Juden ersonnen sind. Doch werden auch hier wieder parsische Bilder dazwischen gebracht. Einige unsrer gelehrten Kenner dieser Geschichten haben die Unterschiede der verschiedenen bald mehr jüdischen, bald mehr heidnischen, bald mehr christlichen gnostischen Phantasien gleichsam philosophisch mit wissenschaftlicher Schärfe festzuhalten gesucht, ich meine die dichterischen Spiele dieser willkührlich ersonnenen Mythen ihrer dichterischen Zufälligkeit überlassen zu müssen. Eine gemeinschaftliche Grund-

lage des philosophischen Traumes liegt hier nur in der Vorstellung von der Verderbniß der erschaffenen Welt durch die Vermischung des Geistes, des Lichtes mit der Materie und dann in dem Mythus vom Pleroma, dem Lichtorte der reinen Geister, aus welchem die Erlöser niedersteigen, um das reine Licht des Geistes vom bösen der Materie zu befreien und wieder im Pleroma zu vereinigen. Diese Phantasie mußte sich nun offenbar aus der ganz mythischen Auffassung der neoplatonischen Abstractionen bilden. Das Pleroma ist so das ὄν ἕν und ἀγαθὸν der höchsten neoplatonischen Abstraction verbunden mit dem Orte der Ideenwelt und die Materie steht dagegen, wie in jedem Neoplatonismus.

Nun ist aber das Pleroma offenbar das Nirvana der sanscritischen Buddhisten und der höchste Aufenthaltsort des Krischna nach dem Baghavad Gita. So kommt auch der indische und der ganze buddhistische Gnosticismus mit dem griechischen in genaue Verbindung und ich habe ihn als einen Abkömmling des griechischen angesehen*).

---

*) Ottfried Müller (Gött. gel. Anzeigen Febr. 1839 St. 29. u. f.) sagt, vorsichtiger als ich nur, der Buddhacultus sei aus Verbindung des parsischen mit vorderasiatischen Vorstellungsarten entstanden. Mir scheint nun das buddhistische und katholische Mönchswesen mit Reliquienkrämerei verbunden wol sicher von älterer Vererbung als das Anachoretenleben der Therapeuten in Aegypten, aber den Mythus von Christus, Krischnas, Buddha dem menschgewordenen Gotte, der hernieder kam, die Welt vom Bösen zu befreien, und

Daneben ist wieder alle arabische Philosophie geschichtlich bekannt als vom griechischen abgeleitete und die neueren Philosopheme in Sanscrit weisen wieder auf Verbindung mit dem arabischen hin.

---

wieder aufstieg in den Himmel, hielt ich für ursprünglich christlich und in den andern Dichtungen nur von hier geborgt, denn dafür stimmt der durchaus christliche Ursprung der gnostischen Dichtungen, und die geschichtlich klare Entwickelung der Ansicht aus den Hoffnungen der Juden auf den Messias. Jetzt zeigt sich aber aus den auf Ceylon gefundenen Annalen Mahawanso, die in Pali der heiligen Sprache des indischen Buddhacultus und der Sprache des indischen Reiches Magadha geschrieben sind, daß Asoka, ein Nachfolger des Chandragupta in der Beherrschung von Magadha zur Zeit des Ptolemaios Euergetes im dritten Jahrhundert vor Chr. lebte, und den Buddhacultus in Magadha zur Staatsreligion erhob, welchem Cultus der Mythus von der Menschwerdung und Himmelfahrt des Gautama Buddha zu Grunde liegt. An die Geschichte dieser Mythen wird sich also wol kein philosophisches Maaß anlegen lassen. Das scheint mir jedoch immer stehen zu bleiben, daß die bestimmtere Entwickelung philosophischer Abstractionen in der Sanscritliteratur einer sehr jungen Zeit gehört. Asoka scheint den Buddhaglauben angenommen und eingeführt zu haben, um die Erinnerung an die Verbrechen seiner Jugend zu tilgen. Gehört dieser Cultus nicht jenen scythischen Klöstern, für welche Zamolxis als ein früherer ordnender Prophet genannt wird, und ist er nicht durch jene indoscythischen Beherrscher von Baktrien in Indien bekannt worden?

So sehe ich mich in Rücksicht der Entwickelung der philosophischen Gedanken in allen diesen Mythen nur auf den Satz zurückgeführt: was die vernünftelnde Phantasie ersonnen, nahm die phantasirende Vernunft wieder auf.

Bei uns entwickelt sich Scholastik und Mystik klar aus Neoplatonismus und Kirchenlehre und bildet sich fort, geführt von den Arabern, aber wo tritt denn da die neue Philosophie ein? Ich habe den Hegel dafür loben hören, daß er den Jakob Böhme den philosophus teutonicus an ihre Schwelle gestellt habe, aber das ist unbrauchbar, auch hat es Hegel wol nur dem Friedrich Schlegel und Schelling nachgesagt. Böhme hat auf gewisse Weise die am meisten poetische Ausführung dieser kabbalistisch-alchemistischen Theosophie gegeben, aber er ist darin nicht originell, er folgt nur dem Paracelsus und den anderen. Auch besitzt er gar nicht einmal wie Paracelsus und die van Helmont die unter diesem Schleier verdeckten naturwissenschaftlichen Kenntnisse, wofür allein diese Tradition gelobt werden kann, sondern sein ganzer Traum ist nur verworrene Schwärmerei. Ueberhaupt ist die kabbalistische Theosophie grade nur das Verklingen des alten Irrthums und nicht der Aufgang des neuen Lichtes. Für diesen aber klingt das ganze Geistesleben einer früheren Zeit wieder in den Bestrebungen ästhetischer, politischer, religiöser, philologischer und physikalischer Art. Die ästhetischen Bestrebungen der italienischen Dichter treffen uns nicht, die der Politiker im Streite der Monarchomachen, des Machiavelli und so fort nur die Politik. Die Bestrebungen religiöser Art stehen näher bei der philosophischen Schule, indem der Name der Nominalisten aus den philoso-

phischen Schulen herüber bis auf Luther und Melanchthon, der Name derjenigen wurde, welche mit der römischen Hierarchie in Opposition traten, aber für die Fortbildung der Philosophie sind diese doch nicht einzustellen. Weit näher stehen uns die großen Philologen von Marsilius Ficinus, dem Picus von Mirandula zu Reuchlin, zu Erasmus, Ulrich von Hutten und denen, die mit diesen waren. Wäre ich des Stoffes mächtiger, das Werk dieser Männer hätte ich schildern mögen, ihrem Geiste zu huldigen. Die Anerkennung des gesunden Geistes in jenem Kampf gegen die lästige leere unendlich weitschweifige und gedankenarme Rede der Scholastiker, welche, dem sic et non des Abälard folgend, ohne den Geist eignen Selbstdenkens unter syllogistischer Form nur Spitzfindigkeiten für und wider dogmatische Behauptungen ohne Entscheidung zusammenstellen, wäre unsrer Zeit nicht unwichtig, da ein falscher Wahn so manchen verführt, hinter dem alten Irrthum verborgene Weisheit zu vermuthen. Aber eigentlich liegt dies auch außerhalb meines Gesichtskreises, eben so wie in der frühern Zeit das Werk des Cicero und der jüngern Stoiker, denn diese Männer erhalten mit frischem Geiste das schon gewonnene, aber sie führen den philosophischen Geist nicht erfindend weiter. So bleiben mir dann zuletzt nur die physikalischen Interessen. Hier konnte ich den Anfang nicht auf Descartes stellen, so entschieden er auch an der Spitze einer gro-

großen Schule steht, denn Descartes ist selbst Schüler der neuen Physiker. Nur mit der Schule des Kopernikus und des Bacon von Verulam hatte ich den Anfang zu machen, die Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften ist die Führerin des neuen Geistes. Hier nennen wir aber die Schüler des Kopernikus und daneben den Franz Bacon nur als die der Philosophie am nächsten stehenden. Dieser führende Geist der Erfahrungswissenschaften gehört in der That weit mächtiger dem ganzen Leben jener Zeit. Dafür sind Gelehrte vom Anfang des funfzehnten Jahrhunderts, besonders der Cardinal Peter d'Ailly, dann die kühnen Seefahrer der Portugiesen, Columbus, und alle, die mit diesen waren, zu nennen. Wer diesen Zeitgeist in seiner Entwickelung kennen lernen will, der wende sich an unsern größten Forscher Alexander von Humboldt in den kritischen Untersuchungen über die historische Entwickelung der geographischen Kenntnisse der neuen Welt. Eine solche Schilderung führt zu weit über die Grenzen der Geschichte der Philosophie hinaus.

Den Gesichtspunct einmal so gestellt, treten uns die frühern erfolglosen naturphilosophischen Versuche vorzüglich in Italien zu den bloßen Vorbereitungen der neuern Zeit zurück. Die Entwickelung der neuern Geschichte behauptet dann aber ihre so feste Regel, daß ich darüber vorläufig nichts zu erinnern brauche.

III.

Diese Entscheidung hängt ganz von dem ersten Gedanken ab, daß wir in unsrer Geschichte einen klaren Entwickelungsgang des selbstdenkenden Geistes beobachten, in welchen er nach und nach immer heller sehen lernte. Die Erzählung verliert hingegen den größten Theil ihres Interesse, wenn man voraussetzen wollte, daß unsere Geschichte der Philosophie nur die verfallenen Trümmer alter Herrlichkeit zeige, wenn wir diese Geschichte nur von einem solchen Umsturz ausgehen lassen, so daß wir nur mit den Ueberresten einer früheren weit höheren wissenschaftlichen Ausbildung umgingen. Indessen solche Ansichten von der Menschengeschichte sind doch vielfach gefaßt und vertheidigt worden, bei uns vorzüglich in denen, welche Fichte und Friedrich Schlegel von der Philosophie der Geschichte gaben. Die Freunde dieser Ansichten gehen nach der Dichtung vom goldnen Zeitalter von der Voraussetzung aus, daß es mit den Menschen seit einem alten recht guten Anfang nun immer schlimmer geworden sey. Dafür stellen sie allgemein theoretisch die Frage: wie ist es glaublich, daß die Vernunft sich allmählich aus thierischer Dumpfheit habe entwickeln können. Nun ist die Erklärung freilich leichter, wenn man anfangs volle Vernunft an die Spitze stellt, und diese dann nach und nach in Stücken gehen läßt. Aber gegen diese Widerlegung der andern Meinung durch eine Frage ist viel zu erinnern. Die Phantasie, menschliche Ver-

nunft sich aus nur thierischem Leben entwickeln zu lassen verwickelt ihre Fragen unvermeidlich mit physiologischen Untersuchungen, von denen wir zur Zeit weder Anfang noch Ende kennen. Dabei wissen die Fragenden so wenig wie wir, ob in thierischer Dumpfheit Vernunft verborgen liege oder nicht. Nicht die Vernunft ist unmittelbar das entwickelungsfähige im Menschen, sondern der Verstand. Wo nun kein Verstand ist, auch nicht der Keim dazu, da wird sich auch keiner entwickeln. Sollten ferner auch einige der bessern unter unsern philosophischen Beurtheilern der Geschichte den Ausdruck Entwickelung aus thierischer Dumpfheit gebraucht haben, so ist darunter doch offenbar nur Entwickelung des Verstandes aus seinem noch geschlossenen Keim zu verstehen. Oder wenigstens nehmen wir die Sache auf diese Weise, so steht es um unsere Frage so, daß die eine Partei den Fortschritt in der Geschichte mit der Entwickelung des Keimes und dem Aufwachsen des Sprößlings zum Stamm der Bildung des Verstandes vergleicht, die andere Partei hingegen eben diesen Fortschritt mit dem Austrocknen und Absterben eines überstandenen Stammes. Da ist doch das Aufblühen der Jugend und das Reifen zum Manne ein lieblicheres Bild als das Altern und Absterben des Greises. Hätten wir also die Wahl, so würden wir doch wohl nach dem ersten greifen. Doch diese nur theoretische Betrachtung ist jenen Männern nur zur Vertheidigung ihrer Meinung wichtig, sie wollen eigentlich geschicht-

liche Behauptungen; die wichtigere Frage ist daher: ob in unserer Geschichte Andeutungen liegen, daß sich in ihr nur die verderbten Ueberreste einer ehemaligen höhern Weisheit des goldnen Zeitalters fortpflanzen.

Nehmen wir diese Sache, wie Friedrich Schlegel es wollte, nach religionsphilosophischen Phantasien, nach denen Gott frühern Geschlechtern alle Weisheit offenbart, später aber seine Hülfe entzogen haben soll, so verliert die Geschichte alles Leben und alle innere Bedeutung, es wird die Erzählung von einem Schatz, der einmal verloren ging, dann zum Theil wiedergefunden wurde, nachher aber nochmals verloren wurde, ohne eignes Zuthun der Findenden und Verlierenden. Das meinen wir nun besser zu wissen. Gott gab den Menschen eigne Kräfte, sich selbst zu helfen, die sie üben sollen und geübt haben. Dem wollen wir zusehen.

Beseitigen wir also die falschen religionsphilosophischen Phantasieen und sehen der Sache nur menschengeschichtlich zu, so wird allerdings gleich klar, daß wir von keinem Anfang dieser Geschichte ausgehen können. Wo uns die Geschichte Wanderungen der Völker zeigt, sehen wir nur durch Kolonisten oder Heereszüge frühere Eingeborne verdrängen oder die neuen Ankömmlinge sich mit den alten Bewohnern verbinden. Unsere Geschichte zeigt nirgends die Länder unbewohnt, und im Allgemeinen können zahlreiche Völkerstämme nur unter dem Schutze einer Cultur leben, die fleißigen Acker-

bau und eine feste Sicherheit des Eigenthums gewährt, sonst werden sich bald da nur wenige Tausende finden, wo zuvor Millionen lebten. Der rohe Zustand wird die Bevölkerung nicht erst höher kommen lassen und wilder Despotismus wird sie bald wieder eben so herunter bringen. So können wir den Gang der Cultur von dem der ursprünglichen Ausbreitung der Menschen gar nicht unterscheiden, wenn sich auch in der Geschichte wirklich etwas auf die letztere bezöge. Unsere ganze Geschichte ist also nur die Geschichte des Ganges der Geistesbildung, der sich bis an uns fortgebildet und fortgeerbt hat.

Dieser ist nun freilich zeitenweis gestört und zum Theil unterdrückt worden. Die Unsern haben ja aus zerstörten Ueberresten der alten griechischen und römischen Wissenschaft die unsere wiederhergestellt und dann weiter gefördert. Wie nun? Konnte das früher nicht in ähnlicher Weise geschehen sein, war da nicht vielleicht eine Ausbildung vorhergegangen, vielleicht schon eine weit höhere als unsere jetzige? So erzählt ja Platon von dem uralten Glanz der Athener in jener Zeit, ehe das Meer bei den Säulen des Herkules durchbrach. Wohl möglich. Aber was in der Art geschehen sein mag, ist außer aller Verbindung mit der jetzigen Menschengeschichte. Unser Menschengeschlecht scheint noch ein sehr junges zu sein.

Wir haben es nicht mit einer Geschichte des Weltgeistes zu thun; Thorheit, die Welt mit dem

Maaße unserer kleinen Menschenangelegenheiten messen zu wollen. Wir haben es auch eigentlich nicht mit der Geschichte des Menschengeistes zu thun, sondern nur mit der des öffentlichen Lebens dieser unsrer europäisch-germanisch-christlichen Völkerausbildung. Indessen seit den Zeiten der Erdeumseglung hat sich diese doch zu dem Anfang einer allgemeinen Menschenfortbildung erhoben, und so können wir für die Zukunft von der Geschichte des Menschengeistes in umfassendem Sinne sprechen.

Sehe ich nun wieder nur auf unsere Geschichte der Philosophie zurück, so zeigt sich die einzige Schwierigkeit in der Geschichte des griechischen Orientalismus. Er ist seiner Dialektik nach offenbar von einheimisch platonischem Ursprung. Aber einem andern Volksgeist gehört jener große mosaische Gedanke, welcher seine Gotteslehre nur an den politischen Anthropomorphismus anschloß.

Ferner ist es doch nicht wahrscheinlich, daß Platon die astronomisch-phantastische Geisterlehre des Timaios selbst erfunden habe. Damit werden wir auf eine unbekannte Vorzeit zurückgewiesen. Aber eben alle dieses nicht griechische in der Ueberlieferung, betreffe es nun die Mythologie oder die Ethik, gehört so wenig wie die Geschichte der technischen Fortbildung in die Geschichte der Philosophie, denn es bewegt sich darin noch kein freies Selbstdenken, es herrscht darin noch keine Macht der theoretischen Wissenschaft.

Seit jenem Zeitpunct der ersten Erdeumseglungen sind die Berechnungen der menschlichen Kunst zu einer größeren Höhe bis zum Abschluß gediehen; denn dadurch bereitete sich die Gestaltung der Menschengeschichte vor, in welcher die ganze Menschheit nur eine geschloßne Gesellschaft bildet, so daß die Gebildeten in jedem Volke Kenntniß erhalten von allen Völkern der Erde. Dieser Ueberblick des Ganzen bereitet einen Abschluß unsrer politischen Berechnungen vor, welcher eine Ausbildung für die Zukunft begründen muß, wogegen alles frühere Völkerleben der Erde nur dem Kindesalter der Menschheit gehörte. Zu diesem Kindesalter gehört auch die ganze Aufgabe der Geschichte der Philosophie. Unsere Wissenschaft ist zwar bis jetzt nur einig über Erfahrung und Mathematik, aber alle nothwendigen, alle heiligen und ewigen Wahrheiten sind eben so fest und bestimmt unwandelbar für alle Zeiten in der erkennenden Vernunft gegründet, und es bedarf nur einer hinlänglich festen und klaren Ausbildung der Sprache, um sie eben so wie die Mathematik zum Gemeingut des menschlichen Verstandes zu machen.

Seitdem durch den Einfluß der christlichen Lehre die Metaphysik des Aristoteles von der physikalischen Mythologie befreit worden war, blieb, wie in der Metaphysik der Kirchenväter, die ganze Aufgabe der Philosophie die einer leichteren Wissenschaft als es die Elemente des Euklides sind, und nur die Schwierigkeit der Kunst, die Bedeu-

tung der Abstractionen verstehen zu lernen, hinderten bis jetzt ihre Vollendung. Denn immer von neuem bis auf Kant mühte man sich nur vergebens, den logischen Dogmatismus auszubilden. Jetzt nun aber, da Kant uns das ganze Geheimniß verrathen hat, wie lange wird es wol noch währen bis man ihm glaubt und ihm folgt? Es war wol hundert Jahre nach des Kopernikus Tode als die Wahrheit von Kopernikus Lehre allgemein anerkannt wurde; es war wol funfzig Jahre nach Newton's Tode, als die mathematisch weit einfacher zu begründende physische Astronomie auch außer England allgemein anerkannt wurde: Ich aber schreibe dieses erst vier und dreißig Jahre nach Kant's Tode, und wir haben eben keine Wahrscheinlichkeit, daß Kant's Angelegenheit schneller werde entschieden werden als jene.

Die beiden philosophischen Interessen, die im Großen in das Völkerleben eingreifen, sind die der Politik und der Religionsphilosophie. Was die Politik betrifft, so ist dabei der Philosophie sehr viel ohne Grund schuld gegeben worden. Umstimmung des Zeitgeistes, Hebung und Senkung der öffentlichen Meinung und Kriegsentscheidung hängen von andern geistigen Kräften ab, als von den Lehrmeinungen der Philosophen. Die Philosophen sprechen von dem, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird, aber die Kunst, das herbei zu führen, was sie wünschen, haben sie noch nicht erfunden. Dazu kommt nun noch, daß jetzt zur Zeit

die Kobolde Freiheit und Gleichheit, in deren Dienst die Philosophen vor einiger Zeit so viel Uebles gethan haben sollen, aus ihren Tempeln und Hainen verwiesen zu sein scheinen, und man diese einstweilen den friedlichen Genien Runkel und Schiene eingeräumt hat. So lange dieses besteht, wird es denn selbst den schlimmsten Feinden der Philosophen schwer gelingen, ihnen von dieser Seite Händel zu erregen. Die religionsphilosophischen Interessen hingegen haben in der Geschichte der Philosophie immer die wichtigsten Entscheidungen herbeigeführt durch den Streit der Naturwissenschaften mit der Mythologie und dem Aberglauben, weil die Naturwissenschaften allein der Willkührlichkeit menschlicher Phantasieen entzogen bleiben, und also die Wissenschaft zum Nachgeben zwingen. In diesem Geiste schreitet auch die ganze neue Philosophie fort bis auf Kant, und ihr lebendigstes Interesse im öffentlichen Leben liegt in den Gründen des Streites zwischen den Freidenkern und den Gläubigen. Nun gerathen wol auch jetzt noch gelegentlich Europäer in abergläubische Erhitzung, aber sie pflegen einander dafür nicht mehr todt zu schlagen wie ehedem; so ist jetzt wenig Gefahr bei der Sache. Auch kommt noch dazu, daß unsere philosophische Lehre für den Glauben entschieden hat, womit der Sache das Pikante genommen ist, so daß die meisten wol eben so gern den alten Glauben ohne Kategorien beibehalten, als den neuen mit den Kategorien annehmen. Indessen ist auf der andern Seite die

prosaische Wahrheit unsrer Lehre von so einfacher Klarheit, daß wenn der Enthusiasmus für ihre Neuheit, der uns in allerlei phantastische Schwindeleien verwickelt hat, verraucht sein wird, gewiß der gesunde Menschenverstand sein Recht behaupten und die klare Lehre schulmäßig allgemein anerkennen wird.

Dabei könnte es wol treffen, daß im öffentlichen Leben die widerwärtigen religiösen Zänkereien wieder mehr Bedeutung erhielten, da die römischen Mönche wieder so eifrig daran arbeiten, das Reich ihres Vicehalbgottes weiter auszubreiten. Wäre dies aber der Fall, so müßte der gebildeten Gesellschaft sehr viel daran liegen, die philosophische Behauptung, daß das Positive in den religiösen Vorstellungsarten von dichterischem Ursprung und tiefer dichterischer Bedeutung sei, allgemeiner anerkennen zu machen.

Ueberhaupt aber, sollte die Fortbildung des Geistes in unserm Volke einen gesunden und fröhlichen Fortgang behalten, so weiß ich wohl, daß die Wahrheit unsrer Lehre dann allgemein anerkannt werden muß, wenn unser Geschmack die höhere religiöse Läuterung empfangen wird, in welcher er allein der wahrhaft christliche sein kann, und in welcher er auch die ewige Schönheit nur im Geiste und in der Wahrheit schauen mag.

Inhaltsanzeige des zweiten Bandes.

Vorrede.

Zweiter Theil.

Die Geſchichte der Philoſophie vom Anfang der chriſtlichen Lehre bis zur Erfindung der Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften oder von Paulus dem Apoſtel bis auf Galileo Galilei und Bacon von Verulam.

Erſte Abtheilung. Neoplatonismus, Judenthum und Chriſtenthum.

Einleitung. §. 107—110. . . . . S. 3.

Erſtes Kapitel. Jüdiſcher Neoplatonismus. §. 111. „ 24.

1. Moſaiſche Lehre. §. 112. . . . . „ 25.
2. Magiſche Lehre. §. 113. . . . . „ 28.
3. Der Jude Philon zu Alexandria. §. 114. . . . „ 35.
4. Die Kabbala. §. 115. . . . . „ 45.

Zweites Kapitel. Heidniſcher Neoplatonismus.

1. Numenios und Ammonios. §. 116. . . . . S. 49.
2. Plotinos. §. 117—119. . . . . ſ 51.
3. Porphyrios, Jamblichos, Proklos. §. 120—122. ſ 69.

Drittes Kapitel. Gnoſticismus. §. 123. . . . ſ 79.

1. Chineſiſche Lehren. §. 124. . . . . ſ 82.
2. Die Gnoſtiker. §. 125. . . . . ſ 86.
3. Die Buddhiſten. §. 126. 127. . . . . ſ 93.
4. Die Philoſophie in der Sanſkrit-Literatur. §. 128. 129. . . . . ſ 101.

Viertes Kapitel. Von dem Philoſophiſchen in der chriſtlichen Lehre.

1. Im Allgemeinen. §. 130. . . . . ſ 119.
2. Das Philoſophiſche im Kanon. §. 131. 132. . ſ 124.
3. Das Philoſophiſche in der Ausbildung der Kirchenlehre. §. 133. . . . . ſ 135.
   a. Von Glaube und Offenbarung. §. 134. . . ſ 136.
   b. Die ſpeculative Lehre von der Gottheit, der Welt und der Seele. §. 135. . . . . ſ 143
   c. Sittenlehre, ewige Vergeltung und Kirche. §. 136. . . . . ſ 152.

Zweite Abtheilung. Myſtiker und Scholaſtiker, oder die Philoſophie in den Mönchsſchulen der katholiſchen Kirche.

Erſtes Kapitel. Myſticismus oder chriſtlicher Neoplatonismus; die Mönchsphiloſophie.

1. Uebergang der wiſſenſchaftlichen Ausbildung in den Kloſterſchulen des Abendlandes. §. 137. . . S. 163.

2. Myſticismus, chriſtlicher Neoplatonismus; die Mönchsphiloſophie. §. 138. . . . . ſ 166.

3. Johannes Scotus Erigena. §. 139. 140. . . . ſ 170.

Zweites Kapitel. Erſte Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Nominalismus und Realismus. §. 141. 142. . . . . ſ 177.

1. Anſelmus. §. 143. . . . . ſ 194.

2. Anſelmus und Rouſſelin. §. 144. . . . . ſ 198.

3. Wilhelm und Abälard. §. 145. . . . . ſ 200.

4. Bernhard von Clairvaux und die Myſtiker von St. Victor. §. 146. . . . . ſ 202.

5. Erſte ſchulmäßige Ausbreitung der Scholaſtik. §. 147. . . . . ſ 206.

Drittes Kapitel. Sieg und Blüthe des ſcholaſtiſchen Realismus.

1. Die Araber. §. 148. 149. . . . . ſ 212.

2. Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Scotus. §. 150. . . . . ſ 221.

Viertes Kapitel. Allmähliche Befreiung der wiſſenſchaftlichen Forſchung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbſtdenkens.

1. Erneuerung des Streites zwiſchen Realismus und Nominalismus. §. 151. . . . . ſ 230.

2. Allmähliche Befreiung der wissenschaftlichen Forschung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbstdenkens. §. 152. . . . . S. 234.

a. Die Philologen. §. 153. . . . . ⸗ 241.

b. Von der Schulrichtung freier Denker. §. 154. ⸗ 247.

c. Die Naturphilosophen. §. 155. . . . . ⸗ 250.

Dritter Theil.

Die Geschichte der Philosophie von der Erfindung der Methode der Erfahrungswissenschaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse, oder von Bacon von Verulam und Galileo Galilei bis auf Kant.

Einleitung. §. 156. . . . . S. 263.

Erste Abtheilung. Galilei, Franz Bacon, Descartes.

1. Galileo Galilei. §. 157. . . . . ⸗ 267.
2. Bacon von Verulam. §. 158. . . . . ⸗ 276.
3. Descartes. §. 159. 160. . . . . ⸗ 283.
4. Die Schule des Descartes. §. 161. 162. . . . . ⸗ 299.

Zweite Abtheilung. Die Geschichte der speculativen Philosophie von Descartes bis auf Kant.

Erstes Kapitel. Geschichte der speculativen Metaphysik.

1. Geulinx. §. 163. . . . . S. 310.

2. Malebranche. §. 164. . . . . S. 316.
3. Spinoza. §. 165. . . . . ⸗ 321.
4. Newton. §. 166. . . . . ⸗ 342.
5. Leibnitz und Wolf. §. 167. 168. . . . . ⸗ 357.

Zweites Kapitel. Geschichte der Entwickelung der Theorie der Erkenntniß.

1. Locke. §. 169. . . . . ⸗ 387.
2. Hume. §. 170—173. . . . . ⸗ 403.

Dritte Abtheilung. Geschichte der praktischen Philosophie.

1. Ethik. §. 174. . . . . S. 436.
2. Aesthetik. §. 175. . . . . ⸗ 459.
3. Politik. §. 176—180. . . . . ⸗ 463.

Vierte Abtheilung. Immanuel Kant und unsere Zeit. Die Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse.

Erstes Kapitel. Kant.

1. Kants Weltansicht und sein Verhältniß zu seinen früheren Zeitgenossen in Deutschland. §. 181. . S. 493.
2. Kants Dialektik. §. 182. . . . . ⸗ 502.
3. Die Ausführung des Werkes. §. 183. . . . . ⸗ 522.
4. Doctrinale Darstellung der Philosophie. §. 184. ⸗ 546.
   a. Die metaphysische Naturwissenschaft. §. 185. ⸗ 549.
   b. Die praktische Philosophie. §. 186. . . . . ⸗ 553.

Zweites Kapitel. Kants Schule.

1. Andeutung der Mängel, welche in Kants Ausführung seiner Lehre geblieben sind. §. 187. . . . ⸗ 574.

2. Die Verbeſſerung der Mängel in der Kantiſchen Lehre. §. 188. 189. . . . . S. 590.

Anhang. Polemiſche Bemerkungen über neuere große Rückſchritte. . . . . ꝛ 633.

1. Karl Leonhard Reinhold . . . . . ꝛ 638.
2. Friedrich Heinrich Jakobi. . . . . ꝛ 645.
3. Gottlob Ernſt Schulze. . . . . ꝛ 647.
4. Reinholds Einfluß auf die folgenden. . . . . ꝛ 649.
5. Johann Gottlieb Fichte. . . . . ꝛ 660.
6. Fr. Wilh. Joſeph Schelling. . . . . ꝛ 667.
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. . . . . ꝛ 671.
8. Johann Friedrich Herbart. . . . . ꝛ 702.
9. Das Ende der Geſchichte der Philoſophie. . . . . ꝛ 715.

Zwei=

Zweiter Theil.

Die

Geſchichte der Philoſophie

vom

Anfang der chriſtlichen Lehre
bis zur Erfindung der Methoden der
Erfahrungswiſſenſchaften

oder

von Paulus dem Apoſtel bis auf
Galileo Galilei und Bacon
von Verulam.

Erſte Abtheilung.

Neoplatonismus, Judenthum und Chriſtenthum.

Einleitung.

§. 107.

Unſere Betrachtungen der griechiſchen Philoſophie haben uns bis jetzt von den mythologiſchen Anfängen bis zum Ende ihrer inductoriſchen Periode geführt. Im letzten Streit der Schulen ſuchte man mit den Kriterien der Wahrheit ſchon die ſyſtematiſche Form, ohne ſie eigentlich erreichen zu können. Sowohl der logiſche Dogmatismus als der Empirismus war durch die Lehren des Skepticismus zurückgewieſen, dagegen machten die jüngſten Lehrer der Akademie die Anforderung an eine unmittelbar im menſchlichen Geiſte gegründete nothwendige Wahrheit und führten ſo in die Methoden der Speculation ein, welche unmittelbar vom Princip ausgehen und aus dieſem das Philoſophem entwickeln. Dafür ſtand in den griechiſchen Schulen einzig da die Platoniſche Lehre vom göttlichen Urſprung der Erkenntniß des Nothwendigen und Guten in der Seele des Menſchen. Hierauf werden wir zurück und von da in epiſtematiſcher Weiſe weiter geführt.

Aber die Geiſtesentwickelung geht nach äußeren Bedingungen jetzt einen ganz andern Gang, indem ſie von

den griechischen Schulen in den christlichen und nachher in den germanisch-christlichen Geist hinübergeführt wird. Die Welt- und Lebensansicht wird im philosophischen Geiste von da an vorherrschend durch den Apostel Paulus bestimmt, indem der ganzen folgenden Zeit die Ideen des religiösen Glaubens, die Ideen von der Sünde, der Vorherbestimmung und der Erlösung, so wie die Lehren der Liebe die leitenden für Welt- und Lebensansicht werden und bleiben. Nur die Dialektik gehört noch den griechischen Schulen. Sie bildet sich anfangs im Streite mit den Neoplatonikern, theilt sich aber nachher in die Weise der Scholastiker und die der Mystiker. In der Zeit, in der sich der Neoplatonismus ausbildete, verlor nemlich der mündliche Unterricht in den Schulen sehr gegen den schriftlichen und von da an bekamen die Werke des Aristoteles und Platon immer mehr die Vorherrschaft; die Schüler lernten beim Aristoteles und suchten ihre höhere Ausbildung beim Platon. Im Verfolge dessen bildete sich die Dialektik der Schule nach und nach zur scholastisch-aristotelischen aus, die mystische blieb neoplatonisch.

Bei der Hinüberführung zu dieser epistematischen Fortbildung der Philosophie bleiben wir also gar nicht im strengen Verbande griechischer Schulen, sondern wir sehen im römischen Reiche sich ganz andere äußere Bedingungen der Gedankenverbindung gestalten.

1) Römerherrschaft und die Verbreitung griechischer Gedanken unter den Römern, so wie die wissenschaftlichen Staatsanstalten und Bibliotheken zu Pergamum und Alexandria tilgten mehr die Einseitigkeit bestimmter Schullehren und ließen den Eifer für Gelehrsamkeit, gelehrte Kritik und Grammatik mächtiger werden, wodurch ein Eklekticismus entstand, der nur das mehr anscheinende

und gefällige aus verschiedenen Systemen zusammen nahm ohne eigne Kraft des Selbstdenkens.

Dazu kam aber bald ein Schwinden der gesunden Kraft des Selbstdenkens überhaupt, welches Schwärmerei und Mysticismus aller Art ohne kräftigen Widerstand überhand nehmen ließ.

2) Ferner Alexandria wurde einerseits durch sein Museum andrerseits als Mittelpunkt des Welthandels sehr wichtig. Das Museum wirkte zwar, so lange Athen noch vorherrschte, nicht bedeutend auf die Philosophie, aber es schützte der platonischen Lehre ihre sichersten Stützen, die mathematischen Wissenschaften, sowohl in reiner Mathematik, als in Mechanik und Astronomie. Und diese sind der Leitstern geblieben, welcher den philosophischen Geist doch endlich sicher durch alle Verirrungen der Schwärmerei hindurch leitete, sie ließen die gesunde wissenschaftliche Geisteskraft nie ersterben.

Gegen den Anfang unserer Zeitrechnung hin fing Alexandria aber auch an für die Philosophie selbst ein wichtiger Mittelpunkt zu werden. Nun vereinigten sich dort die Meinungen aller mit dem Römerreiche verbundenen Völker und asiatische Vorstellungsarten, Orientalismus floß mit dem griechischen philosophischen Geiste zusammen. Freilich großentheils bei erschlaffender Geisteskraft, so daß in wirre Träume einzig der helle Stern christlicher Wahrheit leuchtete.

3) Aber noch weit allgemeiner lagen die Ursachen der großen Vermischung der Meinungen überhaupt in der Ausbreitung der Römerherrschaft, so wie zuvor schon in den makedonischen Eroberungen. Die locale Heilighaltung bestimmter griechischer und römischer Gebräuche konnte mit diesen Vergleichungen nicht wohl bestehen.

So sehen wir jenen abentheuerlichen Cultus-Luxus sich im römischen Reiche verbreiten. Jede fremde Zauberei und jeder fremde Götterdienst mit seiner symbolischen Lehre findet Eingang. Neben den alten Tempeln und den Bachanalien findet der heilende Dienst des Serapis, der wollüstige der Isis seine Heiligthümer, der Mythradienst, der jüdische, der christliche und so mancher andere breiten sich aus.

Dann besteht der christliche den härtesten Kampf mit allen andern zusammen, bis er nach dreihundert Jahren im Reiche Constantin's als Hof- und Staatsreligion siegt.

Das Gemeng der verschiedenartigen Cultusarten mußte wohl das Ceremonienwesen immer mehr gering schätzen und die Gebräuche selbst immer geistloser werden lassen, so daß auch von dieser Seite der einfachsten und reinsten Lehre der Sieg bereitet wurde. Zugleich aber begünstigte die Erschlaffung des Geistes durch die Sittenlosigkeit in Rom eine Hingebung an jede Furcht, jeden schwärmerischen Traum und jeden Aberglauben, der ein Geheimniß vorschützte. Daher sehen wir im religiösen Leben eine schwächliche schmachtende Sehnsucht aus diesem Erdenleben heraus und ängstliche Phantasien um die Sündenvergebung herrschend werden.

4) Von Anfang an trat die Philosophie in den Streit mit der Mythologie und dem Volksglauben. Pythagoras, Xenophanes, Anaxagoras, Demokritos, die Sophisten, Sokrates, Platon, Aristoteles, die Kyrenaiker, Epikuros stehen in verschiedener Weise der mythischen Dichtung und dem Aberglauben entgegen. Aber so heftig auch einzelne von den Priestern verfolgt wurden, griffen doch die mit dem Volksglauben in Streit kommenden nicht eigentlich die Religion, nemlich den Cultus

und die geweihten Gebräuche an, sondern nur die Lehre. Mancher von diesen verachtete vielleicht den Opferdienst, aber fast alle vertheidigten Divination und Mantik und keiner verlangte eine neue Religion, denn die Ethik der Griechen war ohne positive Religion. Die Stoiker allein hielten es selbst in Rücksicht der Religionslehre anders, sie vertheidigten bestimmter die herkömmliche Mythologie selbst wieder mit dem Philosophem und von nun an begiebt sich die Philosophie recht eigentlich in den Dienst der Mythologie. Aber zugleich entsteht der Streit um die neue Religion, um die rechte Cultusart, und das Christenthum fordert die Vernichtung des ganzen abergläubischen Cultus. So stand der Streit der Christen gegen die Neoplatoniker.

Bisher hatten wir es bei allen Philosophemen mit einer äußeren Weltanschauung der heidnischen Theologie zu thun. Der Himmel ist göttlich; das Ganze der Lehre vom Kosmos des kugelförmigen Weltalls ist eine religiös bedeutsame Lehre von der Herrschaft des Lichtes, des Feuers. So steht es eigentlich bei allen, wenn schon in verschiedener Weise, bei Philolaos, Parmenides, Herakleitos, Empedokles, Platon, Aristoteles, den Stoikern, ja sogar Demokritos und Epikuros. Und wenn auch viele, wie Platon und Aristoteles, den Gedanken höher zum selbstständig-geistigen erheben, so bleibt die Weltansicht doch wesentlich an diese Physik gebunden, wie ja selbst Platon in den Gesetzen die Gottesverehrung an Sternendienst knüpfen will. Nur die Mythologie hat den Anthropomorphismus der Götter; die Philosophen sagen: Götter sind Kugeln.

Dieser Unterschied hat uns eigentlich dem Heidnischen das Christliche entgegengesetzt, in unserer Erb-

ſchaft von den Juden. Heiden, Gojim, ſind Völker, das Ebräiſche für das griechiſche Barbaren. Nun ſchied ſich die moſaiſche Ordnung der Levitiſchen Lehre von allen andern durch das „du ſollſt dir kein Bild machen“. Daher blieb die ebräiſche Theologie immer rein politiſch in ihrem Mythus, die Prieſter herrſchten im Namen des Jehovah, ihres alleinigen Gottes, des Herrn der Welt, des Regenten ſeines Volkes. Alle Gojim aber hatten damals phyſikaliſche Mythologien, ſelbſt die Parſen, die auch keine Götterbilder hatten.

Unter den von uns ſchon betrachteten Schulphiloſophien der Griechen war die ſtoiſche jetzt die vorherrſchende, deren Vorſtellungsarten gewiß am weiteſten im Volke und unter den Gelehrten verbreitet waren, denen in der guten Zeit des Imperatorenreiches die Beherrſcher ganz ergeben waren. Die Stoiker waren auch die einzigen, welche dem Volksglauben ſchmeichelten, aber ihre Lehre konnte doch eigentlich nie der Volksreligion dienen. Läßt man aus der ſtoiſchen Lehre die Phyſik fallen, welche doch eigentlich nur eine beſchwerliche Zugabe ihrer Religionsphiloſophie war und für ihre lebendigen Lehren der praktiſchen Philoſophie von geringer Bedeutung, ſo bleibt unter dem herrſchenden Glauben an die Vorſehung und der Ergebenheit in Gottes Willen eine ſittlich-religiöſe Lehre eigentlich unabhängig von aller heidniſchen Mythologie, ſo wie ſie denn auch in der That die Unterlage der ganzen praktiſchen und religiöſen Philoſophie geworden iſt, welche ſich bei den chriſtlichen Kirchenlehrern in allen von den poſitiven Glaubenslehren unabhängigen Theilen entwickelte. Aber der Volksreligion konnte dieſe ſtoiſche Lehre doch nicht dienen, denn mit all ihrem Aberglauben an Divination und Mantik hatte ſie doch kein religiöſes Jenſeits, keine Ausſicht auf Lohn und Strafe, alſo

eigentlich keine Bedeutung der Reinigungsgebräuche, da ſie die Sterblichkeit der Seele lehrten. Hier mußte die neue Lehre ſich ſelbſt neu geſtalten.

So wurde in der ſpeculativen Auffaſſung der philoſophiſchen Wahrheit die Dämonenlehre beſtimmter feſtgehalten, in der Schule aber die unmittelbare höhere Ueberzeugung als ekſtatiſche höhere Anſchauung des Göttlichen gefaßt, indem man pythagoreiſche und platoniſche Anſichten epiſtematiſch umſtellte und Platons Symbolik mit in die ſyſtematiſche Lehre zog.

Unter dieſen veränderten Verhältniſſen ſehen wir nun ſich geſtalten die Lehren der griechiſch philoſophirenden Juden, der Chriſten, der Gnoſtiker, Neopythagoreer, Neoplatoniker und wol auch der Kabbala.

Wir haben daher von hier aus die Erzählung nach zwei Richtungen fortzuſetzen, einmal ſo wie ſich die Lehre in den griechiſchen Philoſophenſchulen weiter entwickelt und zweitens demgemäß, wie ſich die Geſchichte der Philoſophie geführt von der erſten chriſtlichen Lehre entfaltet. Ich will zuerſt dem erſten in allen ſeinen Verzweigungen nachgehen und dann von dem philoſophiſchen in der chriſtlichen Lehre ſprechen.

§. 108.

Im Uebergang der Philoſophie aus den griechiſchen Schulen in den Dienſt der chriſtlichen Lehren ſehen wir alſo beſtimmt die griechiſchen Lehren mit anderen in Verbindung und Streit gerathen. Daher wollen wir zuerſt einen Rückblick nehmen auf die Entwickelung der philoſophiſchen Gedanken in Griechenland, um zu ſehen, in wie weit wir dieſe Entwickelung in ſich ſelbſt genügend und von früherer Ueberlieferung unabhängig finden.

Dabei sehen wir nun erstens die Entwickelung der Dialektik ganz einheimisch griechisch gelingen. Von der mythologisch kosmischen Weltanschauung des Hesiodos entwickelt sich der wissenschaftlich werdende Gedanke zur poetischen Auffassung der einfachsten physischen Gedankenverbindungen, nach und nach werden in diese Dichtung mathematische und metaphysische Begriffe eingetragen und mit den letztern zur eigentlich dialektischen Entwickelung des Denkens hinübergeführt durch Zenon und Melissos zu den Sophisten, zur Logik des Sokrates, der vollendetern des Platon, der ausgebildeten des Aristoteles, welche bald die Herrschaft behauptet und allen occidentalischen Sprachen, soweit ihre Ausbildung Werk der Gelehrten bleibt, ihre Form aufdrückt.

Das zweite ist die wissenschaftliche Auffassung der Lebensansichten, der Ethik. Auch hier sehen wir einer ganz einheimischen Entwickelung der Gedanken zu. Die griechische Ethik gestaltet sich frei zu der Lebensansicht der Seelenstärke und Selbstbeherrschung verbunden mit der untergeordneten Lehre von der Freundschaft, sie wird fest wissenschaftlich durch die Lehre vom höchsten Gut und von den vier Grundformen der Tugend. Dabei wird die sinnliche Unvollkommenheit der Menschen anerkannt und auch von vielen Philosophen nach den Mythen von der Seelenwanderung festgehalten, aber die Reinigungsgebräuche und Sühnopfer des Cultus haben hier auf die Philosophen keinen Einfluß, die Lehre von der sittlichen Ohnmacht des Menschengeistes und von einer dämonischen Nachhülfe zur Besserung kommt nicht in Anklang, sondern dem selbstständigen Geiste ist aufgegeben, sich selbst zu helfen. Die Tugend der Frömmigkeit (εὐσέβεια) ist anerkannt als eine Tugend der Seelenruhe und Ergebung in den höheren göttlichen Willen, aber die ὁσιότης, die

Heilighaltung der geweihten Gebräuche wird von den Denkern zu Athen nur dem positiven Rechte nach gesetzlicher Verordnung zugewiesen.

Dies wird in der christlichen Lehre wesentlich anders. Die christliche Ethik ist der Lehre nach keine Ethik der Seelenstärke, sondern des Wohlwollens und der Theilnahme, dabei sind in der Ueberlieferung aus levitischer Belehrung ihre Vorschriften in der Form positiver Gesetze, aber als Gottes Gebote, festgehalten und daher an die Anforderungen des unverbrüchlichen Gehorsams und der dem entsprechenden Heilighaltung gebunden, wodurch hier eine Entwickelung der Lehre in der Form der Pflichtenlehre unter der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott vorbereitet wurde.

Die griechische Ethik läßt nach Platon und Aristoteles eine Unterscheidung der höheren und niederen Tugend zu. Die höhere gehört bei Platon dem Philosophos, welcher der θεῖα θεωρία theilhaft worden ist, so daß alle Tugend hier durch die Weisheit beherrscht wird, während die niedere nur Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit zeigt ohne die vollendete Herrschaft der Weisheit.

Die höhere kann bei Aristoteles nicht nur in der Erhebung der ἀρετὴ κυρία über die φυσικὴ gefunden werden, sondern auch im Gegensatz der vollendeten Tugend des φιλοφίλος und φιλαγαθὸς gegen die noch kämpfende Gewalt der ἐγκράτεια und καρτερία.

So tritt ein Unterschied der höheren vollendeten siegenden Tugend gegen die kämpfende dem positiv religiösen Unterschied der Glaubenstugend der Entsündigung und Erlösung und der untergeordneten menschlichen des Rechtthuns an die Seite, und die Verwechselung dieser beiden Unterscheidungen bringt große Schwierigkeiten in die weitere Entwickelung der philosophischen Ethik.

Die Entwickelung der Wissenschaft in Dialektik und Ethik erscheint also als eine bei den Griechen einheimische. Anders steht es aber mit der kosmophysischen Ausführung der Weltansicht. Mögen dem Dichter Götter als Naturgewalten oder was sonst erscheinen, er muß sie doch immer erst personificiren, Götter sind dem Dichter immer in Nachbildung des Menschengeistes ersonnen, höhere Geister. Aber die erste Philosophie ist in die Anschauung der Raumwelt verloren, ihr sind die Naturgewalten das mächtigste, höchste und erste. So wird sich in der ersten Wissenschaft die Vorstellung vom Göttlichen von der natürlichen Dichtung losreißen. Ordnung, Licht und Leben erscheinen als ein Gewordenes der jüngern Zeit, philosophirend setzt man die Naturgewalten in unbestimmterer Vorstellung als das ältere diesem voraus und denkt dann die Anfänge in den Naturumwandlungen wie Götter, endlich als Gott. So bekommt im Anfange die Wissenschaft unförmlichere Vorstellungen von dem Göttlichen als die Mythologie, als die Dichtung. Indessen in der Entwickelung der Gedanken kommt sie allmählich der Dichtung nach, sie nimmt ihre Naturgewalten als lebendig, die Welt als seelenerfüllt, als durch eine Weltseele belebt. Die philosophische und die mythologische Vorstellungsart vereinigen sich darin, Götter sind Thiere (ζῶα), nemlich Geister, welche die Naturgewalten oder die Welt beleben. Endlich aber erhebt sich die Philosophie über die Mythologie, indem sie den Geist über die Körperwelt erhebt. Die Götter der Mythologie sind inwohnende Seelen, die einen Körper haben, bis zur Weltseele; die Philosophie des Anaxagoras erhebt den Geist über die Welt zum unkörperlichen, außerweltlichen, weltordnenden Wesen.

Vergleichen wir nun hiermit die Geschichte der griechischen Philosophie, so sehen wir den Begriffen nach sie sich ganz aus sich selbst entwickeln im Hervortreten der ionischen Lehren aus der kosmophysischen Mythologie und der Fortbildung zu Anaxagoras und Platon, aber der Weltanschauung nach steht daneben die Weltkugel als das große Haus der Götter. Oben der Himmel der Fixsterne, darunter die sieben Sphären der Planeten, unten, in der Mitte der Kugel, die Erde. Von oben herab herrscht das Göttliche, jeder Stern hat einen Gott zur Seele und die höheren herrschen über die niederen.

Woher nun dieses Weltgemälde?

Man könnte hier auch meinen, es sei einheimisch bei den Griechen gebildet, denn die Jonier und die ersten Eleaten haben ganz unvollkommne Vorstellungen davon, Herakleitos und Xenophanes scheinen die Gestirne nur wie höhere Wolkengebilde zu betrachten, nach und nach wird bei den Pythagoreern und Platon die Vorstellung bestimmter und bei Aristoteles ganz ausgezeichnet. Allein genauer zugesehen, fehlt uns doch die Geschichte der Ausbildung dieser Lehre gar zu sehr.

Die Umlaufszeiten der Planeten müssen denen doch ungefähr bekannt gewesen sein, welche die Ordnung ihrer Entfernungen richtig ermaßen, und dies wird doch schon bei der Sphärenharmonie des Pythagoras, überhaupt bei der Anordnung, welche Ptolemaios die älteste nennt, vorausgesetzt. Auch gehört eine wissenschaftliche Vererbung der Beobachtungen durch lange Zeit dazu, um dieses durch Beobachtung ohne Meßinstrumente zu bestimmen, und davon müßte doch wohl etwas in der Geschichte der Philosophie zu bemerken sein. Hierzu kommt mir noch zweierlei. Woher kommt erstens dem griechischen Volke die Verehrung der Gestirne und woher zwei-

tens den griechischen Philosophen? Die Götter des Homeros wohnen auf dem Olympos und nicht über den Sternen und in Hesiodos Theogonie spielen ebenfalls die Sterne keine Rolle, und doch nimmt es das Volk zu Athen so sehr übel, wenn ein Philosoph nur zu leugnen scheint, daß die Sterne göttliche Wesen seien. Eben so bei den Philosophen. Selbst diejenigen, die die geringfügigsten mechanischen Erklärungen der Kosmogenie geben, wie Anaximandros, sollen die Sterne für göttliche Wesen erklärt haben und nach und nach verlieben sich die Philosophen selbst in den Sternendienst. Indessen noch so wie Platon in den Gesetzen diesen astronomischen Cultus ordnet, gehört er nicht eigentlich dem Sphärenhimmel, sondern nur dem Gotte Helios und dem zwölftheiligen Sonnenlauf in ägyptischer Weise.

Die genauere Lehre von den Sternen und den einzelnen Planeten als Göttern scheint mir daher eine fremdhergebrachte pythagoreische Ueberlieferung, womit ich die Verehrung des priesterlichen nur betrachtenden Lebens (βίος θεωρητικὸς) in der Ueberordnung über das Staatsleben in Verbindung denken möchte. Ist dies richtig, so weist die Lehre nicht eigentlich nach Aegypten, denn die ägyptische Kalenderreligion ist Sonnendienst, sondern nach Chaldäa und den Sabäern zurück. Scheik Mohammed Fani spricht im Dabistan von einem uralten Cultus der Suppasier oder Jezdianen, deren Heiligthümer er in das Mutterland der Semitischen Sprache nach dem westlichen Arabien vorzüglich legt, und deren Feueranbetung ganz nach den Sphären der Weltkugel, nach dem Fixsternhimmel und der Verehrung der einzelnen Planeten geordnet gewesen sein soll. Um dieses Bild vereinigt sich nun ungemein vieles von dem, was im folgenden zur Sprache kommt. Indessen bleibt es ungemein

schwer, hier altes und neues zu scheiden. Gehört doch den Arabern in der Zeit gerade vor Mahomed auch ein solcher Sterndienst, in dem den einzelnen Planeten jedem eigne Bildsäulen in besonderen Tempeln errichtet wurden, und es ist sehr ungewiß, ob Scheik Muhammed Fani etwas älteres als dieses gekannt hat. Es bleibt also nur die unbestimmte Vermuthung, daß die Griechen die erste Kenntniß des Planetensystems wol irgend fremdher empfangen haben mögen. Aller Sterndienst als Feueranbetung scheint in enger Verbindung zu stehen mit der Licht und Feueranbetung der Parsen, mit dem Mythus des Sivadienstes, mit der Lehre der Dschaina in Indien und hat seine nahe Beziehung auf die Fabel der Ormuzd- und der Indralehre. Doch geht keine asiatische Mythologie, die uns bekannt geblieben ist, dabei wie die Griechen von einer klaren äußeren Weltanschauung aus.

China und Indien haben ethisch gemeinschaftlich das Ideal der Besänftigung aller Begierden zur Seelenruhe. Dies bleibt des Konfutse klare Lehre, in Indien wird sie aber verflochten in das bunte Bilderspiel der Mythologie, so daß hier dem Menschen erst Kasteiung und Sühne Mittel zur Erlangung der göttlichen Ruhe werden.

Indisch ist die Weltentstehung Entfaltung Gottes aus sich selbst oder aus seiner ursprünglichen Ruhe; magisch und levitisch ist Gott durch sein schaffendes Wort der Weltordner und Erzeuger. Hier steht Platon's Eikasie im Timaios der magischen und levitischen Dichtung besonders der letzteren sehr nahe.

§. 109.

Wir hatten schon wiederholt zu bemerken, daß die erste epistematische Entwickelung der Philosophie aus der

epagogiſchen Gedankenbewegung von der Grundforderung einer unmittelbaren höheren ewigen Wahrheit ausgehen mußte, und daß dieſer Forderung unter den alten Philoſophemen nur die des Platon und Pythagoras entſprachen. Daher ſind die neuen Lehren hier nur neopythagoreiſch und neoplatoniſch. Aber das neopythagoreiſche iſt für uns von keiner Bedeutung, indem hier die Entwickelung nur in immer willkührlichern Spielen mit der geheimnißvollen Bedeutung der Zahlen beſteht. So iſt das folgende nur Geſchichte des Neoplatonismus.

Wir müſſen aber dafür vorläufig dreierlei beachten, erſtens den Eklekticismus, zweitens die Verbindung des Ariſtoteles mit dem Platon, drittens den Orientalismus.

1) Eklekticismus. Es verſteht ſich aus der Natur der Sache, daß mit der Zeit nur wenige der ſcharf gezeichneten einſeitigen Richtung eines beſtimmten Lehrers folgen mochten. So blieben wohl die Schüler des Epikuros geſchloſſen ſtehen, einige blieben Platoniker, andere Peripatetiker, aber die meiſten mußten weiter umſehend aus der Vergleichung mehrerer ſich ihre Anſicht bilden. Dahin hatte vorzüglich die herrſchende Stoa durch ſich ſelbſt geführt, indem ſie in ihrer jüngeren Entwickelung ſelbſt allen großen Denkern Gehör geben wollte. Nach Beendigung ihres Streites mit der Akademie war die ſtoiſche Lehre die allgemein verbreitetſte, aber eben nicht ſtreng in der einſeitigen Richtung des Zenon oder Chryſippos. So hat denn endlich Potamon von Alexandria dieſes Zuſammenwählen der gefälligſten Meinungen mehrerer nach der Angabe des Diogenes Laertios*) zur Maxi-

*) Diog. L. Prooem. 21.

Maxime einer eigenen eklektischen Schule gemacht, die jedoch als solche wol wenig Anhänger fand. Diogenes scheint diesen Potamon als seinen Zeitgenossen anzuführen, Suidas nennt aber in ähnlicher Weise einen Potamon, der schon zur Zeit des Augustus gelebt haben soll. Der Geist des Eklekticismus in den Philosophemen jener Zeit gehört aber nicht eben einer bestimmten Schule, sondern natürlich allen denen, welche nicht eigentlich selbstdenkend philosophirten, sondern nur fremde Meinungen aufnahmen und besonders, wie die jüdischen Neoplatoniker, positive Religionsvorstellungen durch fremde Philosophie deuteten.

2) In festeren Beziehungen werden vorzüglich die Lehren des Platon einerseits mit denen des Pythagoras andrerseits mit denen des Aristoteles verbunden. Das erste führte schon Platon selbst durch den Timaios und Philebos herbei. Nachher wurde es von manchem schon seit Xenokrates bestimmter gefaßt, besonders später unter den Neoplatonikern. Indessen betrifft dies auch eigentlich nur die Zahlensymbolik, ohne sonst in das Philosophem einzugreifen.

Hingegen das wichtigste wird die Verbindung des Aristoteles mit dem Platon, sobald die schriftliche Belehrung das entschiedene Uebergewicht über die mündliche bekam. Sie wird das charakteristische der eigentlichen neoplatonischen Schule. Des Platon zerstreute und so oft symbolische Darstellung eignete sich schwieriger, um für sich im System epistematisch umgestellt zu werden. Da kam die scharfe und durchgeführte Dialektik des Aristoteles im logischen sowohl als im metaphysischen Sprachgebrauch zu Hülfe und so stellt Plotinos des Platon epagogische Lehre vollkommen epistematisch um ganz für Platons Weltansicht und doch mit des Aristoteles

dialektischem Sprachgebrauch, sowie mit der aristotelischen Anschauung der Weltkugel, und Plotinos Schüler folgten ihm darin.

3) Orientalismus. Die erste epistematische Anforderung an eine unmittelbare höhere Wahrheit konnte nicht wohl anders als unter dem Bilde einer höheren inneren Anschauung gefaßt werden. Damit greift dieses Philosophem ganz wieder nach den ersten mythologischen Vorstellungsarten zurück. Was die vernünftelnde Phantasie zur Gruppirung des Weltgemäldes ersonnen hatte, ergreift jetzt wieder die phantasirende Vernunft mit dem Bestreben, es zu einem System zu gestalten.

So sehen wir hier Platons göttliches Schauen der Idee des Guten, die θεία θεωρία zur Lehre von der Entzückung sich umbilden und das Philosophem sich ganz in das Innere der positiven Religionsansichten vertiefen, mit dem Bestreben, diese zu philosophischen Allegorien auszudeuten und noch mehr die philosophische Wahrheit in ihnen offenbart zu erkennen.

Nun bot sich aber da der vielgestaltige Traum so vieler positiver Religionsansichten zur Vergleichung und darunter manche geheimnißvoll aus dem Morgenlande herübergebrachte Mythologie. Daher vereinigen sich orientalische Vorstellungsarten mit den systematisch umgestellten platonischen, nicht indem orientalische Philosophie der griechischen untergeschoben wird, sondern nur indem man der griechischen Lehre orientalische Bilder leiht und die Philosophie in den Dienst positiver Religionslehren zieht.

Die Vergleichung mit der verwirrten Menge so verschiedener Mythen, (sowie schon Numenios bei Eusebios *) die Zeugnisse des Platon nicht nur auf die Leh-

*) Praep. ev. l. 9. c. 7.

ren des Pythagoras zurückführt und ihnen verknüpft, sondern sie auch in ihren vollständigen Gründen mit dem übereinstimmend findet, was Brachmanen, Juden, Magier und Aegyptier festgestellt haben,) mußte dann die Weltansicht trüben; die klare Weltanschauung der Griechen geht immer mehr verloren, aller Aberglaube drängt sich immer tiefer in die Philosophie ein, und verwandelt die Weltanschauung immer mehr in jenen Gespenster- und Geisterkram, der uns bis auf die neuesten Zeiten verfolgt.

Aus diesen Elementen haben alle neuen Philosopheme jener Zeit, neoplatonische, kabbalistische, gnostische, einen gemeinschaftlichen Grundcharakter. Wir müssen zusehen, wie sich über diesem die verschiedenen Entwickelungen gegeben haben und wollen mit der Geschichte der epistematischen Umbildung der platonischen Lehren den Anfang machen.

§. 110.

Ueberblicken wir von unserm jetzigen Standpunct die ganze folgende Geschichte der Philosophie, so erscheint eine große Mannichfaltigkeit verschiedener Darstellungen der Lehren, bei genauerer Vergleichung zeigt sich aber im Großen ein sehr einfacher Fortgang der Gedankenentwickelung, Neoplatonismus, Scholasticismus, neue Philosophie. Haben wir dabei den Eingang in den Neoplatonismus einmal erhalten, so zeigt sich der Fortgang geschichtlich ziemlich klar, aber wo und wie hat sich dieser Neoplatonismus selbst in seiner Verbindung mit den Emanationslehren zuerst ausgebildet? In Platons Schule sehen wir bis zu Xenokrates den Anfang dieser Ausbildung, dann verschwindet sie dort; in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung klingt sie aber bei den Platonikern wieder an, in den Schriften des Juden Philon von Alexandria wird sie schon sehr ausgebildet zur Deutung der levitischen

Lehre angewendet. Ist nun diese Lehre hier aus griechischen Gedanken entwickelt, oder hat sich eine sonst schon vorhandene orientalische Lehre der Emanationen mit dem griechischen verbunden? Ich meine, der ganze philosophische Geist in diesen Lehren mitsammt der Emanation ist die natürliche Folge von der epistematischen Umstellung der platonischen Ideenlehre.

Die griechische Philosophie hat sich aus Volksmeinungen und Volksmythologie entwickelt, aber in der ersten Auffassung der physischen und ethischen Abstractionen so klar, daß man diese Geschichte der Philosophie leicht unabhängig von der Geschichte der Mythologie und der Geschichte des Aberglaubens erzählen kann. Aber das so eben ausgesprochene Gesetz, was die vernünftelnde Phantasie ersonnen, das faßt die phantasirende Vernunft wieder auf, macht hier die Entscheidung schwieriger. Platon hat seine Bilder, namentlich die im Timaios, doch nicht alle selbst erfunden, sondern großentheils aus früherer Lehre, besonders pythagoreischer aufgenommen und nur umgebildet. Sind da nicht vielleicht aus diesen früheren Vorstellungsarten unabhängig von griechischer Philosophie, namentlich von Platon mancherlei asiatische Lehren, besonders Emanationslehren hervorgegangen, die sich hier nur mit dem griechischen verbinden? Diese Frage verneine ich in Beziehung auf alles, was irgend den philosophischen Geist in diesen Lehren betrifft, weil sich alles gar zu folgerecht aus der Umstellung des platonischen ergiebt und keine geschichtlich sichere Quelle auf einen anderen Ursprung dieser Lehren hinweist.

Ueberschlagen wir dafür einmal für uns, was die systematische Umstellung der platonischen Lehre, wenn man die bildlichen Darstellungen mit in das System verflicht, wohl ergeben werde.

Die nur denkbare urbildliche Welt der Idee des Guten zieht sich ins unerreichbare zurück und giebt so den κόσμος νοητός. So kommen wir für die abbildliche Welt ganz auf die Physik des Timaios. Aber die Verbindung der urbildlichen Welt mit der abbildlichen ist eigentlich in der Läuterung und Sühne durch die Seelenwanderung gegeben, deren Bild im Grunde die ganze Weltansicht des Timaios ist. So hebt sich gleich der Gedanke hervor, die Materie ist das Nichtseiende (μὴ ὄν) und darin das Princip des Bösen. Die erschaffene Welt ist die Abbüßung der Sünde. Somit geht bei dieser epistematischen Umstellung des Platonischen Philosophems, eben wie bei Aristoteles, der große alte Gedanke verloren, welcher φαινόμενον und ὄντως ὄν subjectiv unterscheidet nach menschlicher Vorstellungsweise im Gegensatz gegen das wahre Wesen der Dinge. Hier wird nemlich nur in derselben Welt objectiv ein oberer Kreis des κόσμος νοητὸς, der reinen Geisterwelt, den untern Kreisen der Körperwelt als dem κόσμος αἰσθητος übergeordnet. Platons große Ansicht wird herabgezogen zu einem willkührlichen Spiel physischer Hypotheſen und mythologischer Metaphysik, welche die Ordnungen der Geisterwelt träumt. Und in der epistematischen Umstellung der Abstraction stellt sich für diese Phantasien zunächst das logische Bild des Fortschritts vom Einzelnen sinnlich erkennbaren zum allgemeinen Begriff. Die Erhebung vom körperlichen zum immer reiner geistigen wird gefaßt als der Fortschritt der Abstraction vom besondern zum allgemeinen. Die geistige Wesenheit wird den Begriffen gleich gestellt, und das Urbild in der Idee ist das abstracteste. Das Sein und das Eine (τὸ ὄν, τὸ ἕν) werden die geistigen Principien aller Dinge. Das Räthsel der Wesenheit des Allgemeinen oder der platonischen Ideenlehre wird so auf die einfachste Weise gelöst in der

mythischen Auffassung, daß die allgemeinen Begriffe die Geister sind. Dies wird das einfachste eigenthümliche der neoplatonischen Weltansicht.

Die abbildliche Welt ist nun im Timaios nur in pythagoreischen Bildern beschrieben, hypostasiren wir aber für das System, so ist die Weltseele der sichtbare eine eingeborne selige Gott (θεὸς μονογενὴς εὐδαίμων) gebildet aus dem Gleichen (ταὐτὸν) die ewige Wahrheit schauenden (der φρόνησις des Philebos) dem Anderen (θατέρον) ungeordneten, mit schwankender Meinung behafteten (den Lebensreizen (ἡδονή) des Philebos), und der Verbindung dieser beiden (dem Guten (ἀγαθὸν) des Philebos). Diese Weltseele aber hat in sich die Sternengötter des reinen Lichtes (θεοὺς) die Untergötter des Hesiodos und Homeros (δαίμων) und dann die Menschenseelen, im Laufe der Seelenwanderung durch Thiergestalten, Fischgestalten und Vogelgestalten wandernd.

Ist dies nun nicht die Grundgestalt der Zeichnung aller neoplatonischen und gnostischen Weltbilder?

Wir sahen schon den Xenokrates diese Umstellung der platonischen Lehre beginnen, besonders mit der bestimmteren Vielgestaltigkeit in der Idee der Gottheit; dann kam die skeptische Richtung der Akademie dazwischen und unterbrach in dieser Schule diesen Gedankengang. Aber die genauere Fortbildung der platonischen Lehre mußte darauf zurückführen. So sehen wir es auch seit dem Anfange unserer Zeitrechnung bei jüngeren Platonikern, fest gestaltet sich aber dieses Philosophem zum neoplatonischen in den Schulen zu Alexandria.

Plutarchos aus Chäronea (geboren im Jahre 50, gestorben um 120 nach Chr.) leitet zum Beispiel in der Schrift über die Erzeugung der Weltseele nach dem Timaios aus dem eben angeführten zwei Weltseelen ab, nemlich

eine nur sinnlich vorstellende und eine nur denkende *), deren erste der Grund des Bösen in der Welt sei.

Aber alle dieses erscheint, wo es eigenthümlich wird, allzusehr mit dem Aberglauben der Zeit bemengt. In Rücksicht auf diese verworrene Art über philosophische Dinge zu sprechen, braucht man nur den Plutarchos selbst in dieser Schrift von der Weltseele oder in denen von Isis und Osiris, vom *EI* zu Delphi oder auch vom Verfall der Orakel zu vergleichen. Das Uebermaaß dieser Schwärmereien kann man aber unter vielem in des Philostratos Leben des Apollonios von Tyana finden.

Selten treffen wir in dieser Zeit Männer, welche wie Lukianos, Sextos Empeirikos, Longinos dem hellen Gedanken eines Cicero oder Seneca frei von Vorurtheil und Aberglauben treu bleiben. Die meisten verlieren sich in abergläubische Phantasien und aus diesen haben wir zunächst die Fortbildung des philosophischen Geistes herauszusuchen, so wie die epistematisch umgestellte platonische Abstraction der Träger schwärmerischer Weltansichten wird.

Diese ganze Geistesstimmung war nicht gemacht für die Fortbildung des freien und klaren Gedanken. Von Sextos haben wir schon gesprochen, sonst ist für unsern Zweck unter den freier denkenden dieser ganzen Zeit nur der berühmte Arzt Claudius Galenus (geboren um 131 nach Christus) zu nennen. Galenus förderte ungemein die Kenntniß der Anatomie und Physiologie und hielt sich in seiner ganzen Lehre nahe an der Erfahrung. Er entdeckte den Ursprung der Nerven im Gehirn und erkannte ihre Bedeutung für Empfindung und willkührliche

*) De procr. animae ex Timaeo. ed. Francof. p. 1014. 1024.

Bewegung. Dies führte ihn denn auch dazu, die althergebrachte Lehre von den Lebenshauchen, wie wir sie bei Demokritos, Aristoteles, den Epikuräern und Stoikern fanden, eigenthümlich auszubilden. Er läßt einen feinen Seelenhauch (πνεῦμα ψυχικόν) aus der Luft abgesondert werden als den Vermittler des wechselseitigen Einflusses zwischen Seele und Körper und unterscheidet diesen noch von dem eigentlichen Lebenshauche (πνεῦμα ζωϊκόν), welcher seinen Sitz im Gehirn haben soll. Diese Lehre von den verschiedenen Arten des Pneuma hat dann vorzüglich durch Galenus so lange fort einen Einfluß auf die ganzen Ansichten der Psychologie und somit Bedeutung in der Geschichte der Philosophie behauptet.

Der Neoplatonismus selbst bildet sich rein griechisch erst im dritten Jahrhundert nach Christus aus in der Schule des Ammonios Sakkas durch den Plotinos, aber schon früher erscheint er scharf gefaßt bei jenen alexandrinischen Juden, welche die mosaische Lehre durch griechische Philosophie deuteten und unter denen Philon von Alexandria der Meister ist. So müssen wir hier zuerst den Lehren des jüdischen Neoplatonismus folgen.

Erstes Kapitel.

Jüdischer Neoplatonismus.

§. 111.

Wir sahen, wie die epistematische Ausbildung der Philosophie in griechischer Lehre sich wegen der unmittelbaren Anerkennung einer ewig nothwendigen Wahrheit besonders an die Lehren des Platon anschließen, zugleich aber sich mit dem Ernst der religiösen Ueberzeugung in den po-

sitiven Religionen verbinden mußte. Diese geheime Verbindung der Gedanken hatte aber schon Platons eigene Lehre diesem inneren Ernste der religiösen Ueberzeugung näher verbunden, als irgend eine der andern Philosophen. Er hatte ja die Lehre von der selbstverschuldeten sittlichen Verkehrtheit des Menschen, dem Bedürfnisse der Reinigung und Läuterung der menschlichen Seele und von der ewigen Belohnung und Bestrafung, sich an die Mythen der positiven Religion anschließend, doch philosophisch in ihrer reinen sittlichen Bedeutung gefaßt *). Als daher, wol schon seit dem zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung gelehrte Juden ihre mosaischen Lehren genauer mit den griechischen zu vergleichen anfingen, mußte sich ihnen diese Gedankenverwandtschaft mit dem platonischen in mancher Weise zeigen, so daß viele unter ihnen von der Göttlichkeit der mosaischen Lehre überzeugt, wie Numenios es später ausspricht, den Platon schlechthin zu einem *Μωσῆς ἀττικίζων* machen wollten **).

Demgemäß müssen wir hier zuerst einen Blick auf die mosaische Lehre werfen.

1. Die mosaische Lehre.

§. 112.

Unter allen alten positiven Religionslehren ist die levitische die besonnenste. Die Gesetzgebung ist hierarchisch und theokratisch, Gott ist der König seines Volkes; dabei

---

*) Wie dieses platonische Ideen der christlichen Lehre oft so nahe brachte ist in Ackermanns Schrift: das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie gleich geistreich, gemüthlich und gelehrt nachgewiesen.

**) Euseb. praep. evang. l. 9. c. 6.

ist die bürgerliche Verfassung außer dem Priesterstamm ohne Kastenzwang und der Cultus ungeachtet der Last von Reinigungsgebräuchen und Opfern ohne allen dämonischen Aberglauben, daher sind die Liturgien besonders einfacher und geschmackvoller. Durch das Weglassen der Geisterlehre sind die friedlichen Mythen ganz geschichtlich geworden zu den Familiengeschichten der Urahnen des jüdischen Volkes, eingefaßt in eine zeitlich anfangende Weltgeschichte besonders von der Verbreitung des Menschengeschlechtes durch Westasien, Aegypten und an das mittelländische Meer.

Sehr fest steht dabei der Glaube an heilige geschichtliche Ueberlieferung, an weissagende Propheten und Verheißungen Gottes durch diese für die zukünftige Geschichte.

Man sagt wol richtig, daß in der alten ebräischen Literatur keine philosophische Schrift ist, aber doch waltet eine höchst wichtige philosophische Welt- und Lebensansicht darin. Nicht nur der strenge Monotheismus, sondern noch mehr die strenge consequente nur politisch-geistige Ansicht von Gott, die strenge Verbannung aller physikalischen Mythen nebst der Ausschließung jeder eigenen Dämonenlehre ist hier zu bewundern. Gott schuf durch sein Wort die Welt und den Menschen zu seinem Ebenbilde, wird hier ohne alle falsche Naturphilosophie im Anfangsgedicht der Genesis gelehrt.

Dabei ist die Moral eine Moral der Gottesfurcht und abgesehen von den eingemengten Reinigungsgebräuchen und der Scheidung der Heiden vom Volke Gottes eine einfache Moral der Nächstenliebe und in den jüngeren Schriften mit vieler Lebensklugheit fortgebildet.

Aber die Consequenz, mit der alle physikalische Mythologie abgehalten ist, nahm auch alle Bilder weg, unter denen anderwärts die Idee der Unsterblichkeit der Seele

ihren Einfluß auf den Cultus erhielt. So werden hier im Vertrauen auf Familienanhänglichkeit dem Frommen nur irdische Belohnungen mit seinem Glücke und dem Glücke seiner Nachkommen, dem Gottlosen irdische Strafen angekündigt.

Das Verlangen einer Vergegenwärtigung der Ideen des ewigen Lebens ließ daher später das Volk viele Bilder aus der Magischen Lehre mit aufnehmen, die Stufenfolge reiner Geister in Erzengeln und Engeln, die Vorstellungen vom Teufel als Widersacher und Versucher, die Vorstellungen von bösen Geistern, von denen auch Menschen besessen werden, sowie die Vorstellungen von ewiger Belohnung und Bestrafung. Auf diesem Wege nahmen die Gelehrten zu Jerusalem zum Theil, wie die Pharisäer, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auf und verbinden nach und nach die ganze Lehre mit neoplatonischer Philosophie, während in entgegengesetzter Richtung die Sadducäer die Einseitigkeit der alten mosaischen Lehre mit dem auf das Erdenleben beschränkten Blick philosophisch zu vertheidigen suchten.

In einer, was das philosophische betrifft, der hier pharisäisch genannten verwandten Geistesrichtung bewegte sich der Jude Philon, der einige Jahre vor Christus in Alexandria geboren wurde und dessen Lehre wir noch aus seinen eignen Schriften kennen lernen. Seine Lehre ist ganz durchwebt mit Vergleichungen, welche griechische Philosophie und die mosaischen Schriften in Parallele mit einander stellen.

Durch die Lehren dieses Philon und der mit ihm zusammenwirkenden Juden ist in Alexandria die levitische Lehre eng mit der griechischen Philosophie verbunden worden, indem mosaische Lehren nach griechischen philosophischen Ansichten gedeutet, mosaische Erzählungen oft auf

abentheuerliche Weise als Allegorien griechisch-philosophischer Ideen dargestellt werden.

Zur Zeit der Herstellung dieser Gedankenverbindung waren nun die levitischen Vorstellungen schon in vielfacher Weise auch mit denen der magischen Lehre in Verbindung gekommen, wir wollen daher hier auch gleich einen Blick auf diese werfen, besonders auch weil die magischen Lehren neben den mosaischen die einzigen orientalischen sind, welche sich unmittelbar geschichtlich in Gedankenverbindung mit der griechischen Philosophie finden.

2. Die magische Lehre.

§. 113.

Ueber die Lehre der Magier urtheilen wir aus der Uebereinstimmung griechischer Nachrichten mit den heiligen Schriften der Parsen, welche uns Anquetil du Perron aus Indien brachte, so wie sie im Zend-Aveſta, im lebendigen Wort des Zoroaſter vereinigt sind. Diese Schriften bestehen eigentlich aus Zend-Aveſta und Bundeheſch. Die des Zend-Aveſta sind Vendidad-Sadé, Jeſcht und Siruze. Nur Vendidad-Sadé ist rein in Zend geschrieben und vielleicht von Serduſcht's eigner Anordnung. Er besteht aus Izeſchne, Vispered und Vendidad. Davon sind Izeſchne und Vispered nur Sammlungen von Liturgien und Gebetsformeln; Vendidad aber das Gesetzbuch des Serduſcht. Jeſcht und Siruze sind wieder Sammlungen von Gebeten zum Theil in jüngeren Dialekten geschrieben; Bundeheſch hingegen ist in Pehlvi geschrieben, ein jüngeres kosmologisches Lehrbuch, ein buntes Gemisch von Mythen enthaltend. Das Ganze dient einem Cultus, welcher einen glänzenden Beleg giebt für des Lucretius Spruch: Furcht hat die Götter er-

zeugt. Der größte Theil der Gebete und Gebräuche gehört dem Kampfe mit bösen Geistern. Vendidad ist das Buch, das die Geister vertreibt.

Die Theile dieser Schriften sind offenbar aus sehr verschiedenen Zeiten. So wie Anquetil du Perron uns das Ganze von den Feueranbetern aus den indischen Gebirgen brachte, mag es wol treu aufbewahrt geblieben sein seit der Zeit, als die Mahomedaner den Cultus der Magier zum letzten Mal in Persien zerstörten. Aber bis dahin bleibt das Geschichtliche dieser Schriften sehr unsicher. Nach griechischen und anderen Nachrichten sehen wir, daß die Grundlehre der Magier von Ormuzd und Ahriman eine sehr alte ist. Serdusch reformirte diese wol einmal etwa siebenhundert Jahr vor dem Anfang unserer Zeitrechnung *). Aber als Ardschir Babekan, Sohn des Sassan, im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den Dienst der Magier wieder herstellte, sind die Schriften der Magier erst wieder neu gesammelt worden, und, so wie wir sie lesen, ist alles in neuerer Zeit interpolirt. Die meisten Fabeln in Bundehesch, z. B. die von Kaimorts, dem ersten Menschen (dem Adam Kadmon der Kabbala), von Meschiah und Meschiane, dem ersten Menschenpaar gehören gewiß einer jüngeren Zeit, aber Vendidad-Sadé mag wol dem Serdusch zuzuschreiben sein. Wem gehören dann wol die einfacheren und die wenigen philosophischanklingenden Grundgedanken in dieser Lehre?

Die erste christliche Sage erkennt magische Weise als die ersten an, welche durch ihre Sternkunde die Menschwerdung des Gottessohnes erkannten und so wird wahr-

*) Benfey und Stern, Monatsnamen alter Völker. Gött. gelehrte Anz. 1837. St. 24.

scheinlich, daß die einfachen christlichen Bilder von den letzten Dingen, den magischen Lehren entlehnt seien.

Die magische Weltansicht hat sehr wichtiges mit der mosaischen gemein, darin, daß Gott nur als Geist verehrt wird, der durch sein Wort die Dinge hervorbrachte, und in der ganzen theokratischen Grundlage der Gesetzgebung. Andrerseits ist diese Lehre aber auch ganz von der mosaischen verschieden. Politisch in der strengen erblichen Scheidung der Stände, wie in Aegypten und Indien, während die Ebräer außer dem Priesterstamme der Leviten keine Kasten hatten, ferner durch die Ueberlast einer abergläubischen Dämonenlehre, neben der aber doch auch eine einfache Mythologie ihre Symbole des ewigen Lebens zeigt, welche die mosaische Lehre doch gar nicht beachtete.

Der alte magische Mythus hat nach den ältesten Andeutungen die einfache Grundlage der zwei Grundwesen Ormuzd und Ahriman. Ormuzd der erste und höchste, der Herr des Lichtes und des Guten, der durch sein schaffendes Wort (Honover) alles Gute hervorgebracht hat; Ahriman auch allwissend, der Herr der Finsterniß, der Urheber alles Bösen. Der zeitliche Weltlauf ist der Kampf dieser beiden mit einander.

Unter diesen steht nun das Reich der Geister in einer bestimmt gezeichneten Dämonenlehre, welche eine ähnliche Eintheilung hat, wie die alte griechische in Götter, Dämonen und Heroen. Auf der Seite der guten Geister sind die höchsten die sieben Amschaspand, deren erster Ormuzd selbst ist. Ueberhaupt stehen unter Ormuzd dreiunddreißig Untergeister, Jzed oder Jsad, worin die sechs Amschaspand mitgerechnet sind. Dem gegenüber stehen aber unter Ahriman viele Klassen der Dew und Kharfester, der bösen Geister und des Ungeziefers.

Neben dem stehen aber noch physikalische Mythen, indem besonders die Elemente Urlicht, Urwasser und Urfeuer angebetet werden. In welcher Zeit aber diese ausgebildet sein mögen, erhellt geschichtlich gar nicht.

Diese alte magische Lehre klingt gar nicht philosophisch an, aber sollte sie nicht ursprünglich ganz einfach astrologisch angelegt gewesen sein, so wie sich das Bild in dem Mythus der Indier von Indras Himmel erhalten hat. Indras Himmel ist von Kalidasas und jüngeren indischen Dichtern, die ihn den Donnerer und Diwespetir nennen, vielleicht nicht unabhängig von lateinischen Dichtungen weiter ausgemalt worden, aber ursprünglich gehört er dem einfachsten astronomischen Bilde. Indra, der Fürst der Suren, wohnt im hohen Norden auf dem Meru, während seine Feinde, die Assuren, im tiefsten Süden hausen. Ein Jahr ist diesen Göttern ein Tag, denn wenn im Frühjahr die Sonne durch den Aequator nach Norden heraufkommt, bricht ihr Morgen an, wenn sie im Herbst nach Süden zurückkehrt, ist ihr Abend, und während des südlichen Verweilens der Sonne ihre Nacht. (Ein Bild also, das in der nördlichen gemäßigten Zone ersonnen sein muß.) Dieser Indra hat nun unter sich dreiunddreißig Welthüter; er ist der Hüter der Sonne; dann sechs der Planeten und siebenundzwanzig der Nakschatras oder Mondhäuser, das heißt der Theile, in welche die indischen Astronomen, vor dem Einfluß der griechischen Vorstellungen auf die ihrigen, nach den Tagen des siderischen Mondumlaufes von den Pleiaden aus die Himmelsgegenden um den griechischen Thierkreis getheilt hatten. War da nicht einst Ormuzd eben so der Hüter der Sonne, die Amschaspand die der Planeten und die übrigen Jsad die des Mondlaufes am Sternhimmel? In den Zendschriften wäre frei-

lich dieſe aſtronomiſche Deutung lange verwiſcht, nach ihnen wären die ſechs Amſchaspand etwa nur zu ſchildern: Bahman, der von milder, wohlwollender Geſinnung; Ardibeheſcht, die herrliche Reinheit; Schariver, der vortreffliche König, der Herr der Metalle; Sapandomad, heilig und voll Demuth; Khordad, der Befruchter, welcher alles durch die Gewäſſer belebt; Amordad, der den Tod verſcheucht, er wacht über die Bäume und läßt die Früchte reifen.

Der magiſche Cultus und die magiſche Mythologie ſind zu verſchiedenen Zeiten auf ſehr mannigfaltige Weiſe fort- und umgebildet worden, dabei kommen in der Lehre zwei Mythen von philoſophiſchem Anklang vor, nemlich die Lehre von Zeruane akherene und die Lehre vom Mithras τριπλάσιος *) und dem Mithras, den Plutarchos **) zur μεσίτης in der Götterdreiheit macht.

Das erſte iſt ſehr einfach. Serdusch't's eigene Lehre im Vendidad deutet nur ſparſam und gleichſam geheimnißvoll einen einfacheren Anfang der Geiſterlehre, in dem über Ormuzd und Ahriman erhobenen höchſten Geiſte an. Zeruane akherene, die anbeginnloſe, unthätig ruhende Zeit iſt der höchſte Geiſt ***), welcher zuerſt gegeben hat den Ormuzd den erſtgeborenen im reinen Lichte, der durch ſein ſchaffendes Wort alles Gute hervorgebracht hat, und

*) Creuzer Mithreum von Neuenheim S. 70. Symbolik Ausg. 3. I. S. 335.

**) de Iside et Osiride c. 46.

***) Das Epitheton des Zeruane akherene im Vendidad lieſt Koſegarten mainju spênista, spiritus excellentissime, welches auch dem Ormuzd beigelegt wird. Des Ormuzd Namen lieſt er in Zend ahurô mazdaô, coelestis dominus, den des Ahriman agrô mainjus, malignus spiritus.

und den Ahriman, den auch allwissenden in der Finsterniß, den Urheber alles Bösen. Diese Lehre von der höchsten Einheit des Geistes hat aber in den Zendbüchern gar keinen weiteren Erfolg. Ferner die Lehren von Mithras, als einer höchsten Gottheit, sind wol den Zendbüchern fremd und die Vorstellung von Mithras als Demiurg und als einer mittleren Gestalt in einer Dreifaltigkeit Gottes gehören wol erst den Ausführungen des Mythus in dem im Römerreiche so weit verbreiteten Mithra-Cultus. Die Zendliturgien huldigen nirgends dem Feuerdienst des Mithra; Mithra wird vielmehr nur als einer der Jsad, etwa als Genius der Fruchtbarkeit, angerufen. Aber in der Folge ist gar vielerlei Naturdienst mit der ersten magischen Lehre verbunden worden. Wie Ottfried Müller*) sagt: „In der Zeit des innern Verfalls der persischen Nationalsitte und Religion, die bereits unter den Achämeniden eintrat, erwuchs aus dem reinen Ormuzddienste ein weitläuftiges System von bildlich dargestellten Göttern, welches besonders vorderasiatische Elemente aus dem dort herrschenden Naturcultus an sich zog, jedoch so, daß alle darin aufgenommenen Wesen das Gepräge von Lichtgöttern bekamen. Armenien, Kappadocien, die Euphratländer waren es besonders, wo diese Religion herrschte, welche den Parthern, als sie durch Arsakes I. die Herrschaft über Persien gewannen, mehr zusagte, als die reinere Form des Magismus. Wie sie für griechische Bildung bis auf einen gewissen Grad empfänglich waren, wird eine und die andere dieser Gottheiten mit griechischen identificirt worden sein". So zeigt die neueste Münzkunde der baktrischen und der Jndusländer dort vielleicht seit 200 Jahren vor Christo eine Mythologie, an deren Spitze

*) Gött. gel. Anzeigen. 1838. St. 24.

Mithra als Helios und neben ihm zunächst Mao als deus lunus steht. Später wurde seit Pompejus im Römerreiche ein Mithra-Cultus ausgebildet und im Imperatorenreiche weit verbreitet, in welchem Mithra eine Stelle in der dreifaltigen Gottheit wol erst in der Nachbildung neoplatonischer Vorstellungsarten erhielt.

Endlich müssen wir aus der Zendlehre selbst noch die Lehre von den letzten Dingen bemerken. Der ganze zeitliche Weltlauf ist der Kampf des Ormuzd mit dem Ahriman, der Kampf des Guten mit dem Bösen. Dieser Kampf geht, wol nach einem astronomischen Bilde von den zwölf Monaten des Sonnenjahres entlehnt, durch zwölftausend Jahre, deren mittlere sechs den eigentlichen Kampf enthalten; dann siegt Ormuzd über Ahriman und herrscht zunächst dreitausend Jahre lang allein, nachher kommt der Tag der allgemeinen Todtenauferstehung und im vollen Siege des Guten ist auch Ahriman gereinigt und gut worden.

Die frommen Menschen kommen gleich nach dem Tode in die Wohnungen der Seligen; die Bösen werden in die Finsterniß hinabgestürzt, bis zur Zeit der allgemeinen Todtenauferstehung und der Wiederbringung aller Dinge.

Dieser einfache Mythus von den letzten Dingen und der Sühne der Welt klingt sehr oft wieder bei Christen, Chiliasten, Buddhisten. Gehört er schon der Zeit des Serduscht, so scheinen viele ihn aus der magischen Lehre empfangen zu haben.

Diese mosaischen und magischen Lehren sind die einzigen asiatischen, welche bestimmt mit den philosophischen der Griechen verbunden worden sind.

3. Der Jude Philon zu Alexandria.

§. 114.

In der Zeit um den Anfang unserer Zeitrechnung imponirte den gelehrten Juden in Alexandria die philosophische Ausbildung der Griechen. Ueberzeugt nun von der Göttlichkeit der mosaischen Schriften suchten sie daher diese nach griechischer Philosophie zu deuten oder gar wo möglich, die griechische Lehre als eine von der mosaischen erborgte darzustellen. Wir kennen diese Art der Verbindung jüdischer und griechischer Lehren vorzüglich durch die uns erhaltenen Schriften des Philon. Man könnte sich denken, daß Philon bei dieser Vergleichung zunächst durch die Aehnlichkeit der platonischen Phantasie von der Weltbildung im Timaios mit dem mosaischen Gedicht von der Weltschöpfung geleitet worden wäre. Dort ordnet der ewige Vater wie hier Elohim aus dem ungeordneten das Weltall und freut sich seines Werkes. In der Ausführung aber bekommt die Sache eine viel allgemeinere und unbestimmte Bedeutung, indem Philon überhaupt mosaische Lehre und griechische Philosophie in Eins verschmelzen will. Er hat sich erstlich ein griechisches Philosophem gebildet, welches er zugleich für das des Moses erklärt, und nach diesem giebt er dann allegorische Deutungen der Erzählungen in den mosaischen Schriften, die oft weit genug vom philosophischen Gedanken ins abentheuerliche schweifen. Uns geht hier nur das griechische Philosophem an. Dabei erscheint nun aber das sonderbare, daß wir dieses zerstreut nur zur Deutung mosaischer Ansichten verwendete Philosophem doch zugleich in der griechischen Geschichte der Philosophie als dasjenige anerkennen müssen, in welchem zuerst die neoplatonische epistematische Umbildung des platonischen Philosophems

in einer gewiſſen Schärfe und Vollſtändigkeit erſcheint. Philon iſt offenbar nicht der Urheber dieſes ganz in griechiſcher Denkweiſe erfundenen Philoſophems, aber es ſcheint ſeinen Vorgängern, ſcharfſinnigen Juden in Alexandria, vorbehalten geblieben zu ſein, dieſe Fortbildung der griechiſchen philoſophiſchen Abſtraction zuerſt genau auszubilden, vielleicht deswegen, weil ſie der ſtoiſch-akademiſche Streit um Dogmatismus und Skepticismus gar nicht intereſſirte und ſie in ihrer Meinung die griechiſchen philoſophiſchen Gedanken nur unmittelbar mit geoffenbarter göttlicher Wahrheit zuſammenſtellten. Denn davon kann gar nicht die Rede ſein, daß hier ein anderes orientaliſches Philoſophem mit dem griechiſchen verbunden und ihm untergelegt wäre. Das philoſophiſche in Dialektik und Weltanſicht bleibt vielmehr ganz griechiſch und die moſaiſchen Erzählungen ſind ihm nur mit der größten Willkührlichkeit allegoriſcher Deutungen verbunden.

Wollen wir nun Philon's griechiſches Philoſophem ſchildern, ſo müſſen wir zuerſt mit Lipſius ſagen, er ſtoiſire. Die ſtoiſche Lehre war damals in den griechiſchen Schulen die herrſchende und am gemeinverſtändlichſten ausgeſprochene, und ſo finden wir denn auch Philon's Anſichten großentheils nach den ſtoiſchen gebildet und dann erſt auf den platoniſchen Unterſchied des κόσμος νοητὸς und κόσμος αἰσθητος bezogen, welcher freilich nachher in der Ausbildung vorzüglich die philoſophiſchen Phantaſien belebt.

Seine Lehre von der Erkenntniß nemlich folgt offenbar dem Plato, aber die erſten Grundlagen ſeiner Gotteslehre ſind ſtoiſch, und viele von ſeinen Unterſcheidungen ariſtoteliſch. In der Lehre von der Erkenntniß erkennt er wol an, daß Empfindung und Luſt dem Menſchen unentbehrlich ſeien zur Weckung der Gedanken, aber für die Wahrheit verwirft er dieſes ſinnliche ganz und läßt nur

die Erkenntniß des unveränderlichen und nothwendigen im Denken gelten. In den Vorbereitungen dieser Lehre stellt er den Werth von Physik und Logik sehr zurück und bedient sich bei der Ausführung jüngerer namentlich der skeptischen Lehren. Aber in der Hauptsache, der Lehre von der wahren Erkenntniß im reinen Denken, folgt er ganz dem Platon, nur mit schwärmerischer Uebertreibung jener platonischen begeisterten Liebe zur Weisheit und besonders jener göttlichen Beschauung der Idee des Guten durch die Vernunft. Philon zeigt hier schon jene neoplatonische und nachher mystische Entzückung, um zur Gotteserkenntniß zu gelangen. Es ist ihm nicht zu thun um klare und deutliche Entwickelung der Erkenntniß im Denken, um zur höheren Wahrheit zu gelangen, sondern diese ist ihm nur zu gewinnen durch ein inneres Schauen, welches eine ganz leidende Hingabe erfordert und allein durch unmittelbare Einwirkung Gottes erhalten werden kann. Er spricht hier ganz die Sprache des Visionärs, des Entzückten und lehrt schon, wie dieses innere Erschauen des Göttlichen nur durch Zurückziehung von allem körperlichen und sinnlichen, in einer völligen Ruhe der Phantasie und Befreiung des Geistes von Sorge, Arbeit und Tugendübung erhalten werden kann. Nur bei dieser leidenden Hingabe kann der Begünstigte zu der von Gott erfüllten Begeisterung gelangen.

Bei dieser enthusiastischen Denkweise ist keine feste philosophische Weltansicht zu erwarten, und so geht denn auch durch Philon's ganze Lehre nur ein Parallelismus der jüdisch positiven Religionsansichten mit griechischer Philosophie. Das mosaische: Gott sprach, es werde, und es ward, (dem das parsische schaffende Wort des Ormuzd entspricht,) wird mit der Stoiker λόγος

bei Gott verglichen, die parsisch-jüdische Lehre von den Engeln und der erschaffenen sichtbaren Welt wird durch den platonischen Gegensatz des sichtbaren und der unsichtbaren urbildlichen Welt der Ideen gedeutet; die griechische höchste theoretische Lebensansicht der Wissenschaft und Weisheit wird der priesterlichen beschaulichen Lebensansicht, welche nur in der Betrachtung von Gottes Wort lebt, verglichen und untergeordnet, die strafend ermahnende Rede der jüdischen Propheten wird mit griechischer Ethik verbunden und die Unterordnungen nach den Sphären der griechischen Weltkugel werden in die Emanationen, die Ausstrahlungen der niederen Rangordnungen der Geister aus dem göttlichen Lichte verwandelt.

Den verwaschenen Gedanken dieser philosophischen Phantasien liegen im allgemeinsten drei stoische Gedanken zu Grunde in der Lehre von Gott und der Materie, in der Lehre von dem λόγος θεοῦ, dem Worte Gottes, und in der Lehre von Gott dem Urlichte.

Er sagt: Moses erkannte als das nothwendigste, daß in den Dingen ein thätiger und ein leidender Grund sei (δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν). Der thätige ist Gott, der leidende die ὕλη. Dies ist genau das stoische **Diog. L. l. 7. 134.** mit den Worten bei **Sextos adv. phys. l. 1. c. 1.**

Gott ist das ewige, unveränderliche, durch keine Erkenntniß erreichbare ὄν; die Materie das μὴ ὄν, welches durch Gott Gestalt und Leben erhält, indem er die sichtbare Welt aus dem Stoffe der vier Elemente ordnet. Dabei ist der Gedanke der Eigenschaftlosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes eigentlich in Verbindung mit der jüdischen Idee von dem unnennbaren, unaussprechlichen, namenlosen Ewigen.

In der Ausführung aber nennt er Gott den vollkommensten Geist, den Urquell alles Wahren, Guten und Schönen, welcher noch vortrefflicher ist, als diese seine Wirkungen, wiewol menschlich seine höchsten Eigenschaften oder Kräfte (δυνάμεις) Güte und Herrschaft (ἀγαθότης καὶ ἐξουσία, auch ἀρχή) sind, wobei diese Erhebung des göttlichen Wesens auch über Wahrheit und Güte genau an jene Worte Platon's erinnert im sechsten Buche vom Staate p. 509. St. Im anderen Bilde ist ihm aber Gott auch das höhere Licht, aus dessen Strahlen alle endlichen Geister ausgegangen sind, und die Kräfte Gottes werden als solche Strahlen gefaßt.

Hiermit müssen wir seine Vorstellungen von der Welterschaffung zusammenstellen. Gott selbst ist der Weltschöpfer (δημιοῦργος), aber sein Werkzeug (ὄργανον), durch welches er die Welt erschaffen hat, ist der λόγος Gottes. Dieser ist (nach stoischer Unterscheidung *)) theils der λόγος ἐνδιάθετος, der innere Gedanke in Gott, theils der λόγος προφορικός, der sich aussprechende Gedanke (bestimmter das Wort) Gottes. Der λόγος ἐνδιάθετος enthält in sich die Urbilder (τύπους) aller Dinge, somit die Welt der Ideen als den κόσμος νοητός, als die Welt der reinen Geister, die Welt der Engel. Gott erschafft durch seinen λόγος προφορικὸς die sichtbare Welt, den κόσμος αἰσθητος als das Abbild (παράδειγμα) von jenem, indem er die ὕλη der vier Elemente ordnet. Nur das Gute aber kommt von Gott, alle Unvollkommenheit von der ὕλη, und Gottes Wesen geht selbst gar nicht ein in das Wesen der sichtbaren Dinge. So daß in den Ausstrahlungen der Dinge aus dem göttlichen Lichte im-

*) Sextus pyrh. hyp. l. 1. cap. 14.

mer niedrigere Stufen der Wesen bestehen, welche sich immer weiter von Gott entfernen.

In diesem Verhältniß des göttlichen λόγος ἐνδιάθετος zum λόγος προφορικὸς ist mit stoischer Unterlage der Gedanken die platonische Abstraction mit voller Deutlichkeit epistematisch umgestellt. Der κόσμος νοητὸς in den Ideen oder Urbildern des λόγος ἐνδιάθετος ist die Welt der allgemeinen Begriffe im Gegensatz der sichtbaren Welt der Arten. So sagt Philon: Alles schuf Gott erst nach dem Geschlecht (γένος), dann erst nach den Arten (εἶδος). Vor den Arten brachte er die Geschlechter hervor, wie auch bei dem Menschen *). Erst schuf Gott den γενικὸν ἄνθρωπον, der weder Mann noch Weib ist, später τὸ εἶδος τὸν Ἀδάμ.

In dieser Umstellung der Begriffe in der platonischen urbildlichen Welt verliert dann nothwendig die Lehre ihre höchste Bedeutsamkeit. Es wird nicht mehr subjectiv für den Menschen das wahre Wesen der Dinge den untergeordneten sinnlichen Vorstellungsweisen übergeordnet, sondern die Welt selbst in ihren Sphären aus den verschiedenen Rangordnungen der Geister zusammengebaut und somit der philosophische Gedanke an die Phantasien der Dämonenlehre verloren gegeben. Die früher nur astronomisch nach den höheren und niederen Gebieten der Weltkugel unterschiedenen Rangordnungen der Geister werden nun dialektisch nach der Classification der Begriffe unterschieden und diese Classificationen zugleich bildlich wie Lichtausstrahlungen gefaßt und damit der philosophischen Emanationslehre ihre bestimmteste Gestalt gegeben.

---

*) πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου.

So ſehen wir den Philon mit ſtoiſchen Worten (denn Gott das Urfeuer und der λόγος in Gott ſind ſtoiſche und gar nicht platoniſche Gedanken; in Platon's Ideenwelt giebt es weder Feuer noch Licht) und dann erſt mit den Vorſtellungen des Timaios die parſiſch-jüdiſche Vorſtellung von der Erſchaffung durch Gottes Wort und von dem höheren Geiſtesreich der Engel verbinden. Ja der λόγος ἐνδιάθετος in Gott iſt ihm der Erzengel, der erſtgeborne Sohn Gottes, der zweite Gott (ὁ δεύτερος θεός), welchem er ſogar zunächſt ſechs höchſte Kräfte (δύναμις) an die Seite ſtellt, eben wie Zoroaſter dem Ormuzd die ſechs unteren Amſchaspand, deren oberſter Ormuzd iſt.

Indeſſen ſind dieſe Ausführungen in zerſtreuter bildlicher Weiſe vielmehr in dichteriſchen als in philoſophirenden Phantaſien gegeben, ſo daß ſich die Geſtalten nicht genau philoſophiſch feſthalten laſſen. Vielmehr eben ſo, wie er Gott den zweifachen λόγος zuſchreibt, nennt er ihn oft den Vater des All (πατὴρ τῶν ὅλων τῶν γινομένων), dann aber wieder Gott den Vater und Weisheit (σοφία) die Mutter des göttlichen Wortes und ſo viel anderes. Der göttliche λόγος ἐνδιάθετος iſt der Erzengel, der eingeborne Sohn Gottes, der Hoheprieſter, der zweite Gott und doch widerſpricht er aller Vielgeſtaltigkeit des göttlichen Weſens und behauptet ſeine abſolute Einheit. Dieſer Traum läßt ſich nicht als hypothetiſche Metaphyſik fixiren, ſondern Bild und Sache ſind dem phantaſirenden gar nicht geſchieden.

Die praktiſch-religiöſe Lehre ſteht mit dieſen Grundgedanken dadurch in Verbindung, daß Gott, der allein thätige, alles bewirkt; durch die Materie, die ganz leidende, aber das Böſe und Unvollkommene in die Welt

kommt. So sind böse Menschen böse durch Gottes Zorn, die Guten gut durch Gottes Gnade.

Der Mensch nun wendet sich bald fleischlich der Materie, bald geistig der Knechtschaft Gottes, welche die wahre Freiheit des Geistes ist, zu. Die Menschen sind demgemäß theils irdische, dem fleischlichen Genuß ergebene, theils himmlische, die sich mit weltlichen Wissenschaften beschäftigen, theils göttliche, wie die Priester und Propheten, die nur in der Betrachtung von Gottes Wort, nur in der Welt der Ideen leben. Das menschlich-höchste ist also dieses beschauliche Leben, wie es die Therapeuten führen, welches ohne Begierde und ohne irgend eine Unruhe der Seele sich nur in die Betrachtung des Göttlichen versenkt und also der Ertödtung des Fleisches, der Unterdrückung aller sinnlichen Begierden und Anregungen zu vollendeter Apathie bedarf.

Die Tugenden schildert er nach der griechischen Unterscheidung der vier Cardinaltugenden, erhebt aber über diese die allgemeine Tugend (ἀρετὴ γενικὴ), welche der Urquell aller Tugend ist, die Güte, gebildet nach der Weisheit (σοφία) Gottes, welche uns zur Knechtschaft Gottes führt, während die φρόνησις unter den vier Tugenden nur mit menschlichen Angelegenheiten zu thun hat. So wird der aristotelische Unterschied von φρόνησις und σοφία bestimmt umgedeutet zu der positiv religiösen Erhebung des Gottesdienstes über alle menschliche Tugend.

In anderer Weise unterscheidet er die Tugenden der Uebung (ἄσκησις), der Wissenschaft und der Natur. Die asketische Tugend wird im Kampfe erhalten und bleibt immer der Gefahr ausgesetzt, wieder zu unterliegen. Die wissenschaftliche Bildung der Einsicht aber, welche uns vom sinnlichen ab zum geistigen wendet, giebt dem tu-

gendhaften Leben mehr Ruhe und Sicherheit, so daß der Mensch durch diese vorbereitet zur Tugend der Natur, der freien Gabe Gottes, als der höchsten Tugend, gelangen kann. Hier scheint der Sprachgebrauch wieder durch das stoische Princip, der Natur zu folgen, bestimmt zu sein. Die Eintheilung in Uebungstugend, wissenschaftliche Tugend und Naturtugend könnte dem aristotelischen ἀρετὴ ἐθική, διανοητική, φυσική nachgebildet scheinen, aber die aristotelische ἀρετὴ φυσική paßt gar nicht hierher, indem sie gerade das unterste im tugendlichen Leben ist. Der Gedanke geht vielmehr hier eigenthümlich darauf, daß durch Gottes Gnade manche Menschen, wie Abraham, durch ihre Natur gut sind.

Um nun in dieser Weise zur Tugend zu gelangen, bedürfen wir der Anfangstugenden Hoffnung, Sinnesänderung (μετάνοια) und Gerechtigkeit. Die Sinnesänderung in der Abwendung vom Fleischlichen auf das Geistige ist die Grundlage der asketischen Tugend; die Hoffnung auf Gott die Grundlage der wissenschaftlichen, die Gerechtigkeit die volle Kraft der Tugend als Grundlage der Tugend aus Natur.

Die Hoffnung und die wissenschaftliche Tugend vereinigen sich aber im Glauben (πίστις) als dem festen Vertrauen auf Gott nicht aus dem Geschehenen, sondern in der Erwartung des Zukünftigen, daß wir das vollendete Gut zum Preis empfangen werden, zur höchsten aller Tugenden.

So zeigt sich die in Philon's Schriften zerstreut angedeutete Lehre, in welcher eklektisch griechisch philosophische Lehren zur Deutung der mosaischen Schriften angewendet werden. Das Ganze enthält eigentlich wenig philosophische Fortbildung der Gedanken und das

zerstreute des Ausspruchs läßt wenig vermuthen, daß die Lehre dem Philon originell angehöre. Auch zeigen Spuren in der Uebersetzung der LXX, im Sirach und im Buche der Weisheit, daß die ähnliche jüdisch-griechische philosophische Denkweise schon seit dem zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung ausgebildet zu werden anfing. Uns aber bleibt Philon's Lehre höchst wichtig, weil wir aus ihr zuerst die Ausbildung dieses Philosophems kennen lernen, sie uns zeigt, wie schon damals aus der Deutung einer positiven Religionslehre durch griechische Philosophie die Grundansichten des Neoplatonismus und Gnosticismus ausgesprochen waren, und dann, weil sie einen mit der christlichen Lehre so verwandten Ursprung andeutet.

Nicht nur die Lehre von dem λόγος bei Gott in Vergleichung mit dem Anfang vom Evangelium des Johannes und die Lehre von dem erstgebornen Sohn Gottes, dem ewigen Hohenpriester, dem Mittler zwischen Gott und Menschen, in Vergleichung mit dem Briefe an die Ebräer, so wie das Eingehen des heiligen Geistes (πνεῦμα ἅγιον) des Parakletos in die Seele des Menschen und die Erwartung einer Wiederversammlung der zerstreuten Frommen zu dem seligsten Leben auf Erden durch eine nur den Frommen sichtbare, göttliche, übermenschliche Erscheinung: sondern überhaupt die ganze Lehre von der Bekehrung, der Hoffnung, dem Glauben, der Gerechtigkeit und der ewigen Belohnung und Bestrafung stehen den ganzen christlichen und namentlich den paulinischen Lehren schon sehr nahe. Endlich faßt Philon dies alles auch nicht in einem particulär jüdischen, sondern in einem allgemein weltbürgerlichen Sinne auf. Auch haben noch die Lehren der Essener und Therapeuten, welche Philon so hoch hält, und die doch wol älter als die christlichen sind,

ſchon die weſentlichſten chriſtlichen Grundlehren. Sie lehren: Gott kann nur im Geiſt und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch äußere Gebräuche. Die Tugend aber iſt die reine uneigennützige Liebe zu Gott und dem Nächſten. Daher verwarfen ſie die Opfer und das ganze Ceremonienweſen, welches das moſaiſche Geſetz vorſchrieb. Sie verwarfen alle Ungleichheit unter den Menſchen; hielten hoch die Bruderliebe und Wahrhaftigkeit und die ſtrengſte Enthaltſamkeit. Unter ihnen oder ihnen Befreundeten ſcheint in den ägyptiſchen Wüſten Anachoretenleben und Kloſterleben ſeinen Anfang gefunden zu haben *).

4. Die Kabbala.

§. 115.

Die Verbindung des Neoplatonismus mit den jüdiſchen Lehren ſehen wir aber nicht nur in dieſer philoniſchen Lehre, ſondern auch noch in vielen anderen Lehren der erſten Jahrhunderte unſerer Zeitrechnung, welche man nach Gnoſis und Kabbala benennt, und zwiſchen deren Vorſtellungsarten ſich die chriſtliche Kirchenlehre entwickelt hat, was das philoſophiſche darin betrifft, meiſt durch Freihalten vom dämoniſchen Aberglauben. Aus

*) Ich habe in dieſer kurzen Darſtellung für das Einzelne in den Lehren des Philon keine Citate aus ſeinen Schriften geben mögen wegen der Weitläuftigkeit der Zurückweiſung auf zerſtreute einzelne Stellen in ſo vielen Schriften. Ich verweiſe dafür auf Heinrich Ritter's ausführlichere Darſtellung in ſeiner Geſchichte der Philoſophie Band 4. S. 418. u. f., auf Gfrörer Geſchichte des Urchriſtenthums und Dähne geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie.

dieſen erwähne ich am bequemſten hier zunächſt die Kabbala.

Die Sadducäer ließen nur das geſchriebene moſaiſche Geſetz gelten; die Phariſäer dagegen behaupteten auch noch eine mündliche Ueberlieferung (παράδοσις, kabbala). Bald nach der Zerſtörung des Tempels fingen die Rabbinen an dieſe niederzuſchreiben, und daraus iſt nach und nach der Talmud, das große Geſetzbuch der Rabbinen, gebildet worden, die große Fundgrube alles orthodoxen rabbiniſchen ſowohl dämoniſchen als theurgiſchen Aberglaubens. Der Talmud beſteht aus Miſchna und Gemara; Miſchna iſt das Geſetzbuch ſelbſt, Gemara Commentare der einzelnen Lehren in Miſchna. Miſchna ſoll ſchon Rabbi Akiba, der im Aufſtande des Barchocheba unter Hadrianus umkam, geordnet haben. Um das Jahr 220 war ſie durch Rabbi Juda, Simon's Sohn, geſchloſſen. Von der Gemara giebt es zwei Bearbeitungen, eine jeruſalemiſche und eine babyloniſche; die erſte blieb unvollſtändig, die andere iſt am Ende des fünften oder Anfang des ſechsten Jahrhunderts zu Kaiſer Juſtinianus Zeit vollendet worden.

Neben den phariſäiſchen Lehren von der Ueberlieferung, aus denen der Talmud entſtanden iſt, ſcheint dann ſeit alter Zeit noch eine myſtiſche Geheimlehre beſtanden zu haben, zu deren Anhängern die Eſſener gerechnet werden. Die aus dieſer Tradition ſtammenden Lehren ſind die eigentlicher ſogenannte Kabbala. Etwa im funfzehnten Jahrhundert ſchrieb der Rabbi Abraham Cohen Herera oder Jrira ein Werk **porta coelorum**, wodurch die Lehren dieſer Kabbala erſt den Chriſten bekannt wurden. Die Fabel iſt hier: dieſe geheime Ueberlieferung ſtamme mündlich zum Theil ſchon von Adam her und ſei dann niedergelegt in den Büchern Jezirah (Schö-

pfung) und Sohar (Glanz), deren erstes dem Rabbi Akiba, das andere dessen Schüler, Simeon Ben Jochai, zugeschrieben wird. Das Buch Jezirah scheint, so wie es die Rabbinen jetzt besitzen, im neunten Jahrhundert verfaßt zu sein; das Buch Sohar ist wol im dreizehnten Jahrhundert, so wie es jetzt gelesen wird, in Spanien abgefaßt, aber die darin überlieferte Lehre mag eine weit ältere sein. Es ist gleichsam der Talmud der Mystiker und die Fundgrube der eigentlich sogenannten Kabbala *).

Die Lehren des Talmud haben mit der Geschichte der Philosophie nichts zu theilen; auch die Lehren der Kabbala verwirren sich in abentheuerlichen dämonischen und theurgischen Aberglauben, aber es giebt in ihnen eine Grundlage der Phantasien, welche nahe bei den philonischen steht, eine neoplatonische Lichtausstrahlungslehre, deren jüdisch-griechischen Vorstellungsweisen so viele Mythen in Bundehesch, bei Gnostikern und in Indien verwandt erscheinen und deren neoplatonischer Ursprung unverkennbar ist. Diese Grundlage der kabbalistischen Phantasien ist etwa folgende.

Das Ensoph ist Gott, das Urlicht, das unerschaffene, geistige, eine, ewig erste, der Urgrund von allem. Die Welt ist die Offenbarung Gottes, die Emanation des Urlichtes. Die erste Emanation, der Urquell aller Dinge ist der Adam Kadmon (das heißt der Urmensch), der Messias, der erstgeborne Sohn Gottes. Dies ist offenbar Philon's λόγος Gottes und der ἄνθρωπος γενικός in einem Gedanken. Aus dem Adam Kadmon strahlen aus zehn Lichtströme, die Sephiroth (die göttlichen Kräfte (δυνά-

*) Vergl. für alle dieses besonders: Gfrörer Geschichte des Urchristenthums. Das Jahrhundert des Heils. Erste Abtheilung.

μεις) des Philon) und aus dieſen entſtehen vier Welten, welche unvollkommner werden, ſo wie ſie ſich von der erſten Emanation entfernen.

Da die Ausſtrahlungen aus dem Enſoph hier auch der Entwickelung der Zahlen aus der Eins, die keine Zahl ſei, verglichen werden, ſo könnte Sephiroth von סְפִרָה, Zahl, abgeleitet ſein, aber unſere kundigen Ausleger führen es auf das griechiſche Sphären zurück. Die vier Welten ſind dann ganz nach den neoplatoniſchen Unterſchieden genommen.

Die erſte Welt iſt Aziluth *), die höchſte Geiſterwelt, vollkommen mit Adam Kadmon vereinigt. Dies iſt offenbar die urbildliche Welt im λόγος ἐνδιάθετος des Philon.

Die zweite Welt iſt Briah **), die erſchaffene Welt, der Ausfluß von jener, die Welt der geiſtigen Weſen der zweiten Emanation, der minder vollkommnen aber unkörperlichen.

Die dritte Welt iſt Jezirah ***), die Welt der Geſtaltungen, die Emanation aus der zweiten, enthält an Körper gebundene Engel, die Geſtirne.

Die vierte Welt iſt Aſiah †), der Boden der Welten, die Welt des ganz von der Materie abhängigen. Die Materie iſt die letzte Emanation Gottes, gleichſam die Kohle der göttlichen Subſtanz, die verdunkelte Gottheit.

Die philoſophiſche Unterlage der Träume der Kabbala iſt alſo offenbar neoplatoniſch. Schwer wird aber wol

*) אֲצִילוּת optimates.

**) בְּרִיאָה creavit.

***) יְצִירָה formavit.

†) אַשִּׁיָה fundamentum.

wol nachzuweiſen ſein, zu welchen Zeiten der Traum ſelbſt nach und nach ſeine ſchwärmeriſchen Ausbildungen erhalten hat.

Zweites Kapitel.

Heidniſcher Neoplatonismus.

1. Numenios und Ammonios.

§. 116.

1) Auf den Unterlagen dieſes bei Philon zuerſt erſcheinenden Philoſophems haben ſich ſehr verſchiedenartige Anſichten mit phantaſtiſcher Willkührlichkeit ausgebildet. Wir gehen zuerſt der Fortbildung nach, die in den griechiſchen Schulen bleibt. Hier wird uns zunächſt von Numenios aus Apamea in Syrien, der meiſt ein Pythagoreer genannt wird und zwiſchen Philon und Plotinos wol als Zeitgenoſſe des Ammonios lebte, erzählt. Wir wiſſen von ihm faſt nur nach einzelnen Stellen, die bei Euſebius*) und Nemeſius**) vorkommen, aus denen zu erhellen ſcheint, daß er dieſes neoplatoniſche Philoſophem ſyſtematiſcher zu entwickeln verſuchte.

So ſucht er nachzuweiſen, daß das unveränderlich Seiende, alſo die Seele, unausgedehnt, unkörperlich ſei. Nemeſius läßt ihn ſagen: die Körper ſind ihrer Natur nach veränderlich, ins unendliche theilbar und auflösbar, mit dem Streben, ſich zu zerſtreuen. Es muß alſo etwas vorhanden ſein, was ſie zuſammenſetzt, einigt und gleichſam mit Gewalt zuſammenhält — dies iſt die Seele. Die

---

*) Praep. ev. IX, 7. XI, 10. 18. 22. XIII, 5. XIV, 5.

**) de natura hominis c. 2. p. 70. 71.

Seele kann also nicht wieder aus einem Körper bestehen, sie muß unkörperlich sein.

Jeder Körper ist allerdings dreifach ausgedehnt; aber nicht jedes dreifach ausgedehnte ist Körper. So sind schon Größe und Beschaffenheit für sich unkörperlich und werden nur zufällig am Körper ermessen. Eben so ist die Seele für sich unausgedehnt, zufällig erscheint sie dreifach ausgedehnt, weil das, in dem sie ist, diese Ausdehnung hat.

Eusebius führt vorzüglich seine Phantasien von der Dreifaltigkeit Gottes an. Es ist das vorige. Der erste Gott ruht in ewiger Seligkeit ohne alle Veränderung nur in der Beschauung seiner selbst. Dieser höchste Gott kann in seiner Vollkommenheit nicht in Verbindung kommen mit der Welt, er ist ein rein geistiges Wesen und wirkt nicht zur Erschaffung der Welt. Von ihm geht aus der zweite Gott, die göttliche Vernunft (νοῦς), der in Bewegung begriffene δημιοῦργος. Der erste Gott ist der Vater des zweiten, seines Sohnes, und dieser der Vater der Welt. Die Samen alles vernünftigen empfängt der Sohn vom Vater und pflanzt sie in die Welt. So ist die Ruhe des ersten Gottes eine ursprüngliche Bewegung, aus welcher die Ordnung des κόσμος, die eine, die ewige und die Erhaltung ausgegossen wird in das All.

Indem der erste Gott dem zweiten sich mittheilt, kommt er aber nicht aus seiner unveränderlichen Ruhe, er verliert gebend nichts an dem, was der Empfänger hinnimmt, sondern wie bei dem Unterrichte in den Wissenschaften, behält er gebend das Seine in Ruhe, während der andere empfängt.

Aber die Hyle, aus welcher die Welt gebildet wird durch den Demiurgen, hat die Zweiheit in sich, und so theilt sich der zweite Gott in den zweiten und dritten, aber der zweite und dritte Gott sind Eins.

Diese wenigen Angaben über des Numenios Lehren zeigen uns also ganz dieselbe neoplatonische Abstractionsweise, die wir zuerst bei Philon fanden.

2) Das ausgebildetste Philosophem in dieser Weise war das der eigentlich sogenannten neoplatonischen Schule, welche Ammonios, der Sackträger (wol nicht nach seinem Geschäft, sondern nach dem Mantel der Enkratiten so benannt), am Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus in Alexandria stiftete. Ammonios war ein begeisterter Schüler und Lehrer der Philosophie, der durch das Feuer seiner Rede und den schwärmerischen Schwung seiner Gedanken viele Schüler um sich versammelte. Er stellte sich bestimmt die Aufgabe, die Lehren des Platon und Aristoteles mit einander zu vereinigen. Er lehrte aber nur mündlich, daher kennen wir die Art seiner Ausführung der Lehre nicht genauer, sondern nur das, was sein Schüler Plotinos weiter daraus hervorbildete. Von ihm selbst kennen wir nur aus zwei Stellen bei Nemesius eine Ausführung der platonischen Lehre, daß die Seele zum Reiche des Unsichtbaren gehöre.

Unter den Schülern des Ammonios war Dionysios Longinos, der Kritiker und hellere Denker, von dem wir noch eine Abhandlung über das Erhabene besitzen. Aber schwärmerischer hingen dem Ammonios an Plotinos, Herennios und Origenes. Diese wollten anfangs die Lehre als eine Geheimlehre bewahren, nachdem aber Herennios darüber zu schreiben angefangen hatte, gaben sie den Gedanken auf.

2. Plotinos.

§. 117.

So ist uns Plotinos aus Lykopolis in Aegypten, geboren im Jahre 205 unter diesen der wichtigste gewor-

den, weil er die Schule fortführte und seine Schriften die Hauptwerke des ganz griechischen Neoplatonismus geworden sind, die wir noch besitzen. Plotinos fing erst später an zu schreiben und schrieb sehr zerstreute Abhandlungen über besondere Fragen. Vierundfunfzig von diesen sammelte und ordnete sein Schüler Porphyrios zu den sechs Enneaden, jede zu neun Abhandlungen, die wir wol noch nach Porphyrios Redaction lesen.

Aus diesem Ganzen geht eine Ansicht hervor, welche, abgesehen vom Moses, sehr nahe bei der Philonischen bleibt, nur daß für die Belebung der aristotelischen Weltkugel die Dämonenlehre genauer ausgezeichnet und mehr in den Vordergrund gerückt ist. In der Welt der individuellen Geister sind die höchsten die Götter vom ersten Range, die nur in der gedachten Welt der göttlichen Vernunft am nächsten stehen, dann folgen die Götter vom zweiten Range in den höheren Sphären der sichtbaren Welt bis an den Mond, endlich die Dämonen der sublunarischen Welt in der Mitte zwischen Göttern und Menschen. An der Erde aber die Seelen der Menschen und abwärts die der Thiere, der Pflanzen, der Elemente, bis endlich in der ὕλη alles Leben und alle Kraft der Erzeugung erlischt. In dieser engverbundenen Geisterwelt hat der Philosoph für alle Wahrsagung und Zauberkunst leicht die Erklärungsgründe zu finden. In der Grundlage der Lehre findet sich eine hinlänglich scharfe Dialektik, über der aber nur schwärmerische Phantasien spielen. Um den Geist dieser Lehre zu verstehen, muß man daher des Plotinos ganze schwärmerische Lebensansicht und Lebensweise beachten. Porphyrios erzählt uns sein Leben. Nachdem er acht Jahre in Ammonios Schule gewesen, folgte er, die Weisheit der Perser und Inder zu suchen, dem Imperator Gordianus gegen die Perser. Das Unterneh-

men mißlang, er rettete sich mit Noth und ging nun, vierzig Jahre alt, nach Rom, wo er zu lehren anfing. Der Imperator Gallienus und dessen Gemahlin Salonina ehrten ihn hoch. Seine Schüler betrachteten ihn wie einen heiligen und göttlichen Lehrer; er spielte ganz den Wundermann durch strenge Enthaltsamkeit von allem Vergnügen, pythagoreische Lebensweise und in jeder Weise. Porphyrios erzählt, wie ein Philosoph Olympios einen Zauber durch die Gestirne habe auf ihn werfen wollen, sei dieser auf den Zauberer zurückgefallen. Als ein ägyptischer Priester im Tempel der Isis in Rom den Schutzgeist des Plotinos citirte, erschien kein Dämon, sondern ein Gott. Als sein Schüler Amelios ihn einmal bat, zu seinem Opfer zu kommen, erwiederte er: diese müssen zu mir, nicht ich zu ihnen kommen. Als er im sechsundsechzigsten Jahre starb, entwich unter dem Bette hin sein Geist in Gestalt einer Schlange.

In dieser träumerischen Lebensansicht ist ihm das Ziel seiner Lehre die ekstatische Versenkung der Seele in Gott, die in heiligem Rausch und Wahnsinn erfolgende Anschauung Gottes. Porphyrios rühmt, viermal sei es dem Plotinos gelungen, sich dorthin zu versetzen; ihm selbst dem Porphyrios nur einmal im achtundsechzigsten Jahre.

Aber ungeachtet dieser phantastischen Umkleidung ist die ganze Lehre doch nur eine weitere Auszeichnung der platonischen Bilder. Dieses Schauen des Einen in der ewigen Ruhe ist doch nur, wie bei Philon, eine schwärmerische Ausmalung der θεία θεωρία aus dem siebenten Buche der Republik und das ganze Uebrige ist eine Auszeichnung der Bilder im Timaios und aus dem Mythos im Phaidros.

Die Grundlagen der Gotteslehre stehen hier wie bei Philon, nur noch näher beim Timaios gehalten. Philon's unnennbar höchster Gott ist hier der unaussprechliche Eine Gute; Philon's λόγος ἐνδιάτεθος ist hier ὁ νοῦς, die göttliche Vernunft, in der die Welt der Ideen, der κόσμος νοητός; Philon's λόγος προφορικὸς ist aber hier die Weltseele, in welcher und durch welche die sichtbare Welt besteht. So ist also der unaussprechliche Eine Gute, der höchste Gott, der ohne alle Veränderung, Bewegung und Bestreben der ewige und nicht zeitliche Grund aller Dinge ist, Platon's ewiger Vater; die göttliche Vernunft ist Platon's urbildliche Welt der Ideen, das eine urbildliche lebendige Wesen, in welchem alle enthalten sind; und drittens die Weltseele steht, wie bei Platon. Für diese Grundbegriffe hat aber Plotinos eine eigene dialektische Behandlung.

1) Das Seiende (τὸ ὄν) und das Eine (τὸ ἕν) sind die abstractesten Subjectvorstellungen, durch welche wir einen Gegenstand (und nicht Eigenschaften) denken, aber für sich nicht erkennen. So wird das Ein und All des Weltganzen dann eine solche Subjectvorstellung von einem Einzelwesen, in der wir dieses aber auch nur denken und nicht erkennen. Jede menschliche Erkenntniß fordert das wirkliche erst von der Sinnesanschauung hinzu. Diese Metaphysik des Plotinos aber will sich nur durch jene leeren Begriffe gestalten; dies kann sie nicht, daher geht sie gleich in erträumte Phantasien über.

Plotinos vergleicht die höchsten abstracten Begriffe: τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὸ ἀγαθὸν, ὁ νοῦς, ὁ θεὸς, und fragt nun, welches ist das Höchste? Darauf giebt er die Entscheidung, Gottes höchstes Wesen ist die unaussprechliche, unveränderliche Einheit in ewiger Ruhe, denn sie besteht

allein ungetheilt in ſich ſelbſt, τὸ ὄν und νοῦς haben ſchon Theil an dem Vielen, und Gut iſt der Eine nicht in ſich, ſondern im Verhältniß zum Anderen *). Alle Vollkommenheit, alles Gute geht aus von dem Einen, nur aus dieſem empfängt die Vernunft die Anmuth (χάριτας) und die Seele die Liebe (ἔρως) **).

2) Die Frage nach dem Weſen der göttlichen Vernunft (νοῦς) führt ihn auf die abſolute Wahrheit der Erkenntniß und hier entwickelt er das ariſtoteliſche im νοῦς ſei νοοῦν und νοούμενον daſſelbe zu jener metaphyſiſchen Grundforderung, daß nur in der Selbſterkenntniß die Wahrheit möglich werde.

Soll die Vernunft nicht unvernünftig ſein, ſo muß ſie immer wiſſen, darf nie etwas vergeſſen; ihr Wiſſen kann kein ungewiſſes oder zweideutiges ſein; auch kann ſie ihr Wiſſen nicht von etwas anderem haben, wie ein Hörender, alſo auch nicht durch einen Beweis, ſondern es muß ihr durch ſie ſelbſt wirklich gegenwärtig ſein (αὐτόθεν αὐτῷ ἐνάργη τινά). Es kann ihr nicht gehören wie in der Sinnesanſchauung, in der nicht der Gegenſtand, ſondern nur ein Bild des Gegenſtandes iſt, wodurch ſie alſo nicht das Wahre, ſondern ein Falſches beſäße. Die Wahrheit iſt in der Vernunft und alles Gedachte iſt in der Vernunft. Nichts iſt der Vernunft ſicherer, als ſie ſich ſelbſt, wenn ſie von ſich ſelbſt zeuget. Iſt etwas vor ihr, ſo iſt es aus ihr, iſt etwas nach ihr, ſo iſt ſie es ſelbſt (καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο ὅτι αὐτός), ſo daß die wirkliche Wahrheit nicht übereinſtimmt mit einem anderen,

*) Ennead. VI, 9. c. 1—11.

**) Ennead. VI, 7. c. 22.

sondern mit sich selbst (ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφώνουσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ) *).

So ist dann hier der Gedanke festgestellt, daß die Welt die Selbsterkenntniß der Vernunft ist und also ihre Gedanken (die Begriffe) die wahren Wesen sind. Wir kommen hiermit auf jenen Grundgedanken, den wir schon in Platon's Timaios fanden (S. Band 1. S. 315.), in Verbindung mit des Aristoteles Lehre von der Selbsterkenntniß (ebendaselbst S. 425.). In der Weise des Plotinos und überhaupt der neoplatonischen Phantasien macht dieser Gedanke von der Welt als Selbsterkenntniß der Vernunft keine Schwierigkeit, phantastisch aufgefaßt wird er auch nur mit der Phantasie ausgemalt. So wie aber die neuere Fortbildung der Abstractionen wieder darauf zurückführte, mußte er, wenn er mit klaren Begriffen wissenschaftlich festgehalten werden sollte, bedeutende Schwierigkeiten zeigen. So kommt er in Ansprache bei Geulinx dogmatischer Voraussetzung, daß nur selbstbewußte Kraft an sich sein könne; bei des Malebranche Phantasie, daß wir alles in Gott sehen; bei des Leibnitz Welt als Gedanke Gottes und sonst so oft bis zu den aus Fichte's Lehre von der Selbsterkenntniß entwickelten Lehren. Wenn wir ihn aber nicht wie hier bei Plotinos als Grundgedanken eines phantastischen Traumes behalten wollen, werden wir nie etwas klares mit ihm anfangen können. Die Wirklichkeit der Erkenntniß der Außenwelt ist uns eben so gut, wie die der Selbsterkenntniß in der Wahrnehmung gegeben, Bedingungen ihrer Möglichkeit können wir weder von der einen noch von der andern erforschen

*) Ennead. V, 5. c. 1. 2.

und die Meinung, daß die Selbsterkenntniß leichter erklärlich sei, als die eines Gegenstandes außer mir, entsteht nur nach der Analogie eines optischen Betruges.

Ueber diesen beiden Grundgedanken führt sich des Plotinos träumende gern zwischen Widersprüchen schwankende Rede aus. Vor allem ergeht sich Plotinos gern in der Verherrlichung des unaussprechlichen Einen.

Das Eine ist nicht Vernunft, sondern vor der Vernunft, denn die Vernunft ist etwas von dem Seienden, das Eine aber nicht, sondern vor einem Jeden; das Eine ist nicht Seiendes, denn das Seiende hat Gestalt, jenes aber ist gestaltlos, selbst ohne eine gedachte Gestalt *).

Das Eine ist die erzeugende Kraft aller Dinge, darum keines der Erzeugten. Es ist nicht etwas, nicht beschaffen, nicht groß, nicht Vernunft, nicht Seele, nicht bewegt, nicht in Ruhe, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern in sich selbst einartig oder lieber artlos, vor aller Art, vor aller Bewegung, vor aller Ruhe **).

Das Eine ist nicht in einem andern, auch nicht im theilbaren, es ist nicht theillos wie das kleinste, denn es ist das größeste, doch nicht nach der Größe, sondern in

---

*) Ennead. VI, 9. c. 3. *οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκεῖνο δὲ οὔτι, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου. οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν, οἷον μόρφην τὴν τοῦ ὄντος ἔχει· ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μόρφης νοητικῆς.*

**) *γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν· οὔτε οὖν τί, οὔτε ποῖον, οὔτε ποσόν, οὔτε νοῦς, οὔτε ψυχή, οὐδὲ κινούμενον, οὐδ' ἂν ἑστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὑτὸ μονοειδὲς μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν πάντος, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως.*

der Wirksamkeit, so ist es auch größenlos in der Wirksamkeit *).

Wenn du es denkst wie Vernunft oder Gott, so ist es noch mehr, ja, wenn du es mit dem Verstande als Einheit denkst, so ist es auch dann noch mehr **).

So ist dies Eine denn auch der Gegenstand der schwärmerischen Entzückung.

Das Körperliche hindert die Gemeinschaft der Dinge; weil aber die Seelen geistige Wesen sind und das Eine noch über der Vernunft ist, so geschieht die Vereinigung der Seele mit dem Einen nur durch Aehnlichkeit und das nicht anderes sein. Diejenigen, welche nicht anderes sind, sind sich ewig gegenwärtig. Nur begehret nicht das Eine unser, daß es um uns sei, sondern wir begehren seiner, daß wir um dasselbe sind, und wir sind zwar immer um dasselbe, doch blicken wir nicht immer darauf.

Soll die Seele Gott ganz und rein auffassen, so muß sie sich von allen Eindrücken, Figuren, Gestalten und Formen gereinigt haben, sie muß nichts, auch sich selbst nicht denken. Gott ist allen zugegen, auch die ihn nicht erkennen.

Die Liebe, das Streben nach inniger Vereinigung mit Gott, ist nicht wandelbar, wie die Liebe zu irdischen Dingen. Denn Gott ist allein das selbstständige, wahre Gut, dessen Vereinigung mit uns wir nach unserem wahren Wesen und Sein zu vereinigen streben. Schreitet die

---

*) l. l. c. 6. *τόδε οὔτε ἐν ἄλλῳ, οὔτε ἐν μεριστῷ, οὔτε οὕτως ἀμερὲς, ὡς τὸ σμικρότατον. μέγιστον γὰρ ἁπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει. ὥστε καὶ τὸ ἀμεγεθὲς δυνάμει.*

**) *ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸ νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστι. καὶ ἂν ὅταν αὐτὸ ἐνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστι.*

Seele auf diesem Wege fort, daß sie seiner theilhaft wird, und erkennt, sie habe die wahre Urquelle des Lebens und bedürfe keines Dinges mehr, sie müsse vielmehr alles andere von sich legen und nur allein in ihm sein und leben und sein, was das Eine ist, dann kann sie sich und ihn schauen, so weit als dieses Schauen möglich ist; sich nemlich als verklärt, erfüllt mit dem übersinnlichen Lichte; oder vielmehr als das reine, schwerlose, leichte Licht selbst, als einen gewordenen oder vielmehr seienden Gott.

Wenn nun die Seele in inniger Vereinigung das Eine angeschaut hat, trägt sie das Bild des Einen in sich, wenn sie wieder zu sich selbst kommt. Sie war aber auch selbst das Eine und fand keinen Unterschied weder in sich, noch mit anderen Dingen. Denn in ihr war keine Bewegung, kein Streben, keine Begierde, auch kein Denken, kein Begreifen, sie war nicht mehr sie selbst, wenn man so sagen darf, sondern aus sich gerissen, entzückt, in einem bewegungslosen Zustande, in sich selbst ruhend, zu nichts sich hinneigend, gleichsam die Ruhe selbst; sie war nicht mehr etwas von dem Schönen, sondern das Schöne schon übersteigend, auch schon über dem Chor der Tugenden hinaus, so wie einer, der in das Allerheiligste eingegangen ist, die Bildsäulen des Tempels hinter sich gelassen hat, welche, wenn er wieder herausgeht, die ersten Anschauungen sind, die sich ihm darstellen. — So ist dieses Sehen des Einen nicht ein Schauen, sondern eine andere Art des Sehens, ein Heraustreten aus sich selbst, eine Vereinfachung und Erhöhung seiner selbst, ein Ringen nach Berührung, eine Ruhe und ein Denken zur Vereinigung *).

*) l. l. c. 11. τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις, καὶ ἄπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ, καὶ

§. 118.

1) Aus dem Einen ſtrahlt nun ohne alle Veränderung, ohne irgend eine Thätigkeit des Wollens, Begehrens, Erzeugens unveränderlich nicht zeitlich, ſondern ewig das Zweite, die göttliche Vernunft. Das Eine hat in ſich ohne alle Trennung oder Spaltung ein Schauen und Wiſſen ſeiner ſelbſt, es liebt in ſich einen reinen Lichtglanz (*αὐγὴν καθαράν*). Es iſt gleichſam ein Mittelpunkt (*οἷον κέντρον*), aus welchem ruhig, ſtetig, unveränderlich ein Kreis leuchtet (*κύκλος ἐκλάμπει*), das große unveränderliche Licht, das geliebteſte, die Vernunft (*μέγα φῶς, τὸ ἀγαπητότατον, ὁ νοῦς*). Mit dieſem Bild, wie das Licht aus der Sonne ſtrahlt, wie der Duft das Duftende umgiebt, wird hier immer das Ausgehen des Niederen aus dem Höheren feſtgehalten.

Die Vernunft iſt die erſte Ausſtrahlung des Einen, die Selbſtanſchauung (*θεωρία*) des Einen, die Wirklichkeit (*ἐνέργημα*) des Einen. Sie iſt der Inbegriff der Ideen, die gedachte Welt (*κόσμος νοητός*). Alles unſterbliche umfaßt ſie, alle Vernunft, alles Göttliche, alle Seele die ewig beſtehende (*νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν ἑστῶτα ἀεί*).

Die Vernunft beſitzt in ſich die drei: da ſie unmittelbar aus dem Einen hervorgeht, iſt ſie alles unveränderliche Sein; ausſtrahlend aus ihm alles Leben; auf ſich ſelbſt gewandt die Erkenntniß *).

ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις, καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

*) Ennead. V, 2, 1.

zwei sind es, dieses Eine zugleich Vernunft und Seiendes, Denkendes und Gedachtes; Vernunft nemlich dem Denken nach, Seiendes dem Gedachten nach *).

Die Vernunft enthält in der wahren und ersten Welt, ohne Ausdehnung, Theilung und Mangel **) die Urbilder aller Götter, Dämonen, Seelen und andern untergeordneten Dinge unwandelbar. So ist in ihr Art (εἶδος) und Gestalt (μόρφη), also auch das Gestaltete (μορφούμενον), nemlich die ὕλη im Urbild.

Diese gedachte Welt ist das Geisterreich ***), welches hier ganz nach dem Schema der Classification der Begriffe gedacht wird. Diese Welt ist der höchste νοῦς, welcher δυνάμει alle Wesen in sich enthält, die ἐνεργείᾳ in der Welt vorhanden sind. Unter dem höchsten νοῦς giebt es höhere und niedere Geister bis zu den Einzelnen, nach dem Unterschiede von Geschlecht, Art und Einzelwesen (τὰ γένη, τὰ εἴδη, τὰ ἄτομα). Die niederen strahlen aus den höheren, dies zu verstehen fällt aber dem durch den Körper verdunkelten Menschengeist schwer. Nur im Körperlichen wird der Unterschied der Wesen durch Trennung und Ausdehnung im Raum bestimmt, in der gedachten Welt nur durch Verschiedenartigkeit und Gleichartigkeit (ἑτερότης, ταυτότης).

Hier liegt der tiefste Grund der Verworrenheit aller dieser Phantasien. Es wird hier ein Bestimmen der We-

---

*) Ennead. V, 1, 4. ἀλλὰ δύο ὄντα, τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος.

**) Ennead. III, 2, 1.

***) l. l. IV, 8, 3.

sen nicht nach Sinnesanschauung und Zahl, sondern nur in Begriffen nach Einerleiheit und Verschiedenartigkeit vorausgesetzt. Dies letzte gehört der höheren eigentlichen Wahrheit, dem Vollkommnen und Guten und das Wesen jeder Seele ist hierin gegründet und doch heißt eben dieses allgemeine andrerseits nur das möglicherweise Seiende im Gegensatz gegen das Einzelne wirkliche. Natürlich, weil ja doch in der menschlichen Erkenntniß keine anderen Vorstellungen von bestimmten Wesen vorkommen, als die anschaulich bestimmten von Einzelwesen.

2) Aus der Vernunft strahlt dann, wie sie aus dem Einen, unwandelbar nicht zeitlich, sondern ewig das Dritte, die Seele der Welt (ψυχὴ τοῦ κόσμου). Wie das Wort die Darstellung des Gedankens ist diese die der Vernunft. Die Weltseele nun äußert sich zur Verwirklichung der Außenwelt nach den Urbildern, welche sie durch ihre Theilnahme an der Vernunft denkt. Alles ist in der gedachten Welt, was sein Abbild in der Sinnenwelt hat und in der Sinnenwelt ist alles durch die Seele und hat seinen Antheil an der Vernunft. Nicht nur Thiere und Pflanzen, sondern auch die Elemente. So wird die Stufenfolge des Ursprungs des unteren aus dem oberen fortgesetzt bis zum letzten der todten nachbildlichen ὕλη.

Die vollkommene und zur Vernunft geneigte Seele ist ewig rein, von der ὕλη abgewandt; sie sieht nichts von allem unbestimmten, maaßlosen und bösen, naht sich auch diesem nicht, sondern bleibt ganz von der Vernunft bestimmt. Aber die dieses nicht bleibende, sondern aus sich herausgehende gegen das unvollkommene und nicht erste, ist nur gleichsam ein Bild von jener; soweit sie der Mangel trifft mit Unbestimmtheit erfüllt, sieht sie das finstere und hat schon ὕλη an sich; sie blickt hin nach dem, was

ſie nicht erblickt, darum ſagen wir, ſie ſieht auch die Finſterniß *).

So läßt er nach des Ariſtoteles Abſtufung der Seelenvermögen aus der vernünftigen Seele die ſinnlich empfindende (αἰσθητικὴ), aus dieſer die bewußtlos erzeugende (φυσικὴ) Seele, endlich die geſtaltloſe und qualitätloſe ὕλη hervorgehen.

Indem die Seele hervorgeht in eine andere und entgegengeſetzte Bewegung, erzeugt ſie ein Bild ihrer ſelbſt die Empfindung und das Wachsthum in den Pflanzen **). Wachsthum (ἡ φύσις) iſt ein Bild der Klugheit (φρονήσεως) und das letzte der Seele. Wachsthum hat auch keine φαντασία; Denken nemlich iſt beſſer als φαντασία, φαντασία aber iſt in der Mitte zwiſchen der Form des Wachsthums und des Denkens (φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως) ***).

So werden wir mit dem Bilde im Timaios fortgeführt. Die Weltſeele bildet die ganze ſichtbare Welt aus der ὕλη; ſie belebt dieſe und führt ſie im Kreiſe herum; ſie dehnt ſie aus und erzeugt ſo Raum und Zeit. Dabei iſt aber das Wirken der Seele in der Natur Anſchauung (θεωρία), nicht jene ſinnliche, die ihren Gegenſtand außer ſich hat, ſondern diejenige, welche ſich ihren Gegenſtand ſelbſt giebt, in der Sein und Denken das gleiche ſind. Dieſes Anſchauen iſt die Urſach alles Werdens und der Zweck alles Strebens und Wirkens †).

3) Aus dieſem leitet ſich dann auch die Lehre von der menſchlichen Seele ab. Alle Geſtaltung iſt Leben, alles

*) Ennead. I, 8. c. 3, 4.
**) l. l. V, 2. c. 1.
***) l. l. IV, 4. c. 13. III, 8. c. 1. 3. 7.
†) l. l. III, 8. c. 1 — 6.

Leben ist von der Seele erzeugt, alle Seele geht aus von der Vernunft, alle Vernunft geht aus von der ersten göttlichen Vernunft und diese aus dem Einen. Die Phantasien von der Verbindung des Allgemeinen mit dem Einzelnen und des Geistigen mit dem Körperlichen werden dann immer an das Bild gebunden wie das Licht der Sonne an die Erde strahlt oder eine Linie aus dem Mittelpunkte des Kreises an den Umfang gezogen wird. Alle individuellen Seelen, also auch die menschlichen, haben ihr Wesen in der gedachten Welt, ihren Antheil an dem νοῦς und bestehen also so unkörperlich und unsterblich. Aber durch einen von ihnen ausstrahlenden Hauch verbinden sie sich dem Körper, den sie beleben, und das Leben des Körpers ist die niedere Seele.

Jede von diesen Seelen hat drei Vermögen. Der höheren Seele gehört erstens die Vernunft (νοῦς), das Vermögen unveränderlich die ewige Wahrheit und Schönheit des gedachten Sein zu schauen; zweitens der Verstand (λόγος), das Vermögen des Erkennens und Wollens in der zeitlichen Gedankenbewegung des Urtheilens, Schließens und des Entschlusses; drittens die Einbildungskraft, welche die Formen und Gestalten vorstellt als Urbilder der körperlichen Erscheinungen. Der niederen körperlichen Seele gehören dagegen erstens die sinnliche Einbildungskraft, welche innerlich die Gestalten der Materie vorstellt; zweitens das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches die Vorstellung der Formen und Gestalten durch die Sinnesorgane empfängt; drittens das Vermögen der sinnlichen Begierden, der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften.

Die Seele ist nun frei in der Wahl, welchem von diesen sie die Herrschaft geben will. Die obere Seele ist ohne Berührung und Gegenwirkung mit der ὕλη, aber

durch

durch die obere Einbildungskraft ſehen die Seelen die Geſtalten der Körperwelt und wenn ſie dann nach freier Wahl ihrer begehren, ſo ſinken ſie hinab ins Erdenleben. Auf dieſe Weiſe ſchließt dann Plotinos hier die platoniſche Dichtung im Phaidros von der Seelenwanderung an und malt ſie aus wie dort.

§. 119.

1) Dies führt uns dann zu den Betrachtungen der praktiſchen Philoſophie hinüber. Hier iſt der Grundgedanke mit der größten Entſchiedenheit jene Idee des Ariſtoteles: das beſte der Weſen und das vollkommenſte iſt der unabhängige in ſich gekehrte Grund von Allem, welchen alle Weſen begehren, wodurch das unbeſeelte zur Seele, die Seele zum νοῦς, der νοῦς zum ewig Einen hingezogen wird *). Dieſer Gedanke iſt hier ſo ausgemalt, daß man leicht auf den Gedanken kommen könnte, die wenigen ihn andeutenden Lehren beim Ariſtoteles am Ende des 14. Buches der Metaphyſik du Val. ſeien vielleicht eine ſpätere neoplatoniſche Zugabe. Allein dieſe Vermuthung iſt unzuläſſig. Die ganze ariſtoteliſche Metaphyſik wäre ohne dieſen Gedanken ohne Zweck und Ziel und dann vorzüglich iſt jene ganze ſo conſequent ariſtoteliſche Lehre in einer Hauptſache im Widerſpruch mit der plotiniſchen. Denn nach Plotinos iſt die ὕλη der Grund des Böſen und dieſe Vorausſetzung widerlegt Ariſtoteles eben dort aus dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Dialektik. Ariſtoteles ſagt, das Böſe iſt nur στέρησις im Gegenſatz des Guten, aber die ὕλη iſt nicht στέρησις und in keinem Gegenſatz, denn ſie iſt ὑποκείμενον πρῶτον und οὐσία δύναμις.

---

*) Ennead. I, 7. c. 1. 2.

Unſere Sache ſteht gerade umgekehrt. Plotinos hat ſeine ganze Weltanſicht aus der ariſtoteliſchen gebildet.

Zu Grunde liegt des Ariſtoteles Unterſchied von Entelechie (οὐσία μόρφη) Grund der Geſtaltung und ὕλη als das Geſtaltbare. Aber Ariſtoteles nannte nur die Entelechie eines lebensfähigen organiſchen Körpers Seele, hingegen bei Plotinos iſt jede Entelechie Seele und überhaupt jeder Grund von Geſtalt (μόρφη) oder Art (εἶδος), (nicht nur die Pflanze, ſondern auch das Feuer hat ihm Seele). Dagegen ſteht dann dem Plotinos die ὕλη als das zu geſtaltende unbegrenzte (ἄπειρον), geſtaltloſe (ἄμορφον), maßloſe (ἄμετρον), unbeſtimmte (ἀόριστον), ohne Größe und Beſchaffenheit. Die ὕλη iſt auch ihm ὑποκείμενον aber das μὴ ὄν, das nicht Seiende, jedoch nicht ſchlechthin das Nichtſein (οὐκ εἶναι), ſondern nur das nicht dieſes Seiende, das ſchlechthin unbeſtimmte (alſo das ariſtoteliſche δυνάμει ὄν).

Hier iſt der pythagoreiſchen Andeutung gemäß die Bedeutung dieſer Abſtraction ganz umgeſetzt. Den erſten war das unbeſtimmte das uranfängliche, nachher das göttliche, hier wird es das Böſe (κακόν). Indeſſen möchte mit ganz klaren Gedanken hier ſchwer des Plotinos Schilderung des Einen von der der Hyle aus einander zu halten ſein. Denn eben ſowohl das Eine, das erſte Erzeugende, welches kein Erzeugtes iſt, als die Hyle, das letzte Erzeugte, welches keine Zeugungskraft in ſich hat, wird als das Geſtaltloſe ohne Größe und Beſchaffenheit und ohne Sein beſchrieben. Was auf der einen Seite die höchſte Emporhebung des Gedankens beſtimmen ſoll, wird auf der andern Seite eben auch dem unterſten als Bild des Todes gegeben. Nach Plotinos ſind das Eine, die Vernunft, das Seiende und die Seele gut, nur die Hyle, das formloſe, das letzte, iſt das Böſe. So iſt auch die

Seele des Menschen nicht böse, sondern sie neigt sich nur zum Bösen, wenn sie das Körperliche begehrt. Dieses aber thut sie mit Freiheit.

So widerlegt er die Gnostiker, welche ein eigenes Princip des Bösen oder auch die Hyle als ein solches voraussetzen. Denn die Hyle ist wohl der Grund des Bösen, aber sie ist kein Anfang (ἀρχή), sondern nur das Letzte (ἔσχατον); sie ist nur die letzte Ausstrahlung der Seele, die keiner Zeugung mehr fähige, die nicht Seiende. So führt er aus, daß das Böse in der Welt nothwendig sei, weil die Gestaltung ein letztes Gestaltbares fordere und in dem Vollendeten auch alles Mögliche wirklich sein müsse. Zu dem giebt er denn auch sehr populäre Betrachtungen dessen, wie das Böse im Ganzen wieder nützlich sei z. B. Armuth und Krankheit oft dem, den sie treffen, Laster des Beispiels wegen und zur Gegenwehr.

Dies giebt also keinen scharfen Gegensatz des Bösen gegen das Gute, sondern nur eine gradweise Unterordnung des Mangelhaften unter das Vollkommnere bis zum letzten Mangelhaftesten der todten Masse. Unverbunden bleibt aber diese Lehre mit der Lehre von der Sünde, von dem sittlich Bösen im Menschen. Dieses erklärt er für Folge des freien Entschlusses, die Seele nach oben zum Göttlichen oder nach unten zum Sinnlichen, Körperlichen zu wenden und verspricht demgemäß dem Guten ein gutes, dem Bösen ein böses Leben *). Er übersieht aber, daß dieser freie sündliche Entschluß allein das wahre Böse ist und den Consequenzen seiner ganzen Weltansicht der Ausstrahlung alles Unvollkommnen aus dem Vollkommneren widerspricht.

*) Ennead. V, 2. c. 9. 10.

2) Die Tugendlehre endlich hat sich Plotinos ganz verdorben durch die schwärmerische Uebertreibung der platonischen Idee von der Tugend des φιλόσοφος und des aristotelischen Spruches: die Tugend ist weniger das Schöne selbst, als das Streben nach dem Schönen (nemlich in tugendhaften Handlungen).

Die Tugenden der gesunden Willenskraft in Tapferkeit, Mäßigung, Weisheit und Gerechtigkeit, die ἀρετὴ πολιτικὴ nennt er nur die niedere Tugend der zu reinigenden Seele und erhebt darüber die Tugend der gereinigten Seele. Die niedere Tugend soll nicht die Gottähnlichkeit sein, sondern diese erst zum Zweck haben. Nur die Tugend der gereinigten Seele soll die Gottähnlichkeit sein, diese soll aber nur in jener Entzückung und Versenkung in die Anschauung Gottes bestehen, in der sich die Seele über alles Schöne und den ganzen Chor der Tugenden erhebt und zu reinem Lichte, zu einem Gotte selbst wird.

So steht hier schon der Erbfehler der Mystiker fest, in dem man über die thatkräftige gesunde Ausbildung des Geistes eine religiöse Tugend nicht als die schützende Frömmigkeit des Vertrauens auf Gott, sondern nur eine innere phantastische Entzückung zur Vereinigung mit Gott erhebt und so jenem der Wahrheit geweihten betrachtenden Leben, welches die großen griechischen Denker für das Edelste hielten, eine Beschaulichkeit in angeblich andächtigen Gefühlen unterschiebt.

Des Plotinos Beschaulichkeit geht dabei nur auf jenes Erschauen des Ureinen im reinen Lichte, aber nicht auf den Trost der Sündenvergebung.

3. Porphyrios, Jamblichos, Proklos.

§. 120.

Plotinos hatte mit ansprechender Rede, einer gewissen Sicherheit der Dialektik und lebendiger Einbildungskraft das geistreichste Philosophem dieses schwärmerischen Platonismus gegeben. Der Zeitgeist erhielt ihm lange die Vorherrschaft und eine große Zahl von Anhängern. Zwei Dinge müssen wir dabei besonders im Auge behalten, die enge Verbindung dieser Lehren mit dem dämonischen Aberglauben und die nahe Verwandtschaft dieser Lehre mit dem religiösen Ueberlieferungsglauben oder dem sogenannten Offenbarungsglauben. Plotinos hält seinen Traum vom Geisterreich der Lehre nach noch in allgemeinen philosophischen Abstractionen fest, sein Schüler Porphyrios fängt schon zweifelnd an mit dem gemeinen Volksaberglauben zu verhandeln, dessen Schüler Jamblichos aber giebt die Philosophie ganz an diesen verloren.

Was ferner das andere betrifft, so mußte die Anerkennung der Unabhängigkeit der ewigen Wahrheit von der Sinnesanschauung und von der bloßen Entwickelung der wissenschaftlichen Denkformen diese anfangs wol als ein höheres Schauen fassen lassen. So nahm Platon schon den Quell der nothwendigen Wahrheit als in der Erinnerung an ein früheres reines Leben bei den Göttern gegeben und bei Philon und Plotinos wird daraus das Schauen in der Entzückung durch besondere göttliche Erleuchtung und Begnadigung gegeben. Nur wenige Male war es ja dem Plotinos selbst nur gelungen, sich in diese Anschauung Gottes zu versenken. Diese Vorstellung schließt sich ungemein nahe an den alten Glauben an Propheten, an einzelne heilige, von Gott beson-

ders erleuchtete Männer an, durch die den anderen Menschen die höhere Wahrheit mitgetheilt wird, ja diese ganze Phantasie von der ekstatischen Anschauung entwickelte sich bei Philon mit an der jüdischen Verehrung ihrer Propheten. So stimmen die heidnischen Philosophen und die christlichen Lehrer zusammen auf diesen Glauben an geoffenbarte Wahrheit, die durch besondere höhere Mittheilungen der göttlichen Vernunft empfangen werden. Die Christen glaubten hier meist nur an ihre Propheten, diese heidnischen Philosophen lassen ihrem Aberglauben an Ueberlieferung alle Propheten recht sein. Wie Tennemann sagt: Zoroaster, Hermes Trismegistus, Platon und Pythagoras traten jetzt in brüderliche Eintracht zusammen als unmittelbare Ueberlieferer und Ausleger göttlicher Offenbarungen. Ja, jeder Schüler macht seinen Lehrer zum Propheten in der hermetischen Kette, bis Proklos sich endlich für das letzte Glied dieser Kette erklärte.

So erhält hier unser Spruch: was die vernünftelnde Phantasie in Mythen ersonnen, wiederholt die phantasirende Vernunft in schwärmerischen Philosophemen, seine drückendste Wahrheit für den Geschichtschreiber, der sich zur Aufgabe stellt, alle philosophischen Phantasien der Zeit zu schildern. Das Gefühl der Unsicherheit der eigenen neuen Phantasien verbunden mit der Bemerkung ihrer Aehnlichkeit mit alten Mythen verleitet zu den gröbsten Verfälschungen der Geschichte durch auf alte Namen untergeschobene Gedichte und Werke, so daß selbst die neuere Kritik noch lange mit der Weisheit des Zoroaster, Pythagoras, der Sibylle, der Chaldäer, des Hermes, des Dionysius Areopagita und anderer geneckt worden ist.

§. 121.

Unter den vielen Schülern des Plotinos ist der wichtigste Porphyrios, der als Ordner seiner Schriften, Verfasser seiner Lebensbeschreibung und beredter Vertheidiger seiner Lehre besonders für den Ruhm seines Lehrers lebte und dann auch großen Einfluß auf die Fortpflanzung der Lehre erhielt. Porphyrios war im Jahre 233 in Batanea, einer Kolonie der Tyrier in Syrien, geboren. Er hieß Malchos, im Phönicischen König, seine griechischen Freunde gaben ihm dann den verwandten Namen. Seine ersten Lehrer waren Origenes und Longinos; dreißig Jahre alt ging er nach Rom, wurde dort Schüler und bald der große Verehrer des Plotinos.

Er hat der Lehre der Enneaden nichts wesentliches zugesetzt. In den Phantasien des Plotinos war der alte Unterschied zwischen Erscheinung als untergeordneter menschlicher Ansicht und Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge ganz vergessen und der Unterschied unserer Vorstellungsarten in Anschauen und Denken, nach Körper und Geist nur in einen gradweisen Unterschied der Wesen selbst nach den Stufen der Ausstrahlung aus dem Einen umgedeutet. Hier war also das unklarste das Verhältniß des Gedankens zum Gedachten, des Allgemeinen zum Geistigen, des Geistigen zum Körperlichen. Dieses Räthsel scheint den Porphyrios besonders beschäftigt zu haben. Plotinos hatte zum Schutze seines Traumes gewaltsam gefordert, daß Wahrheit nur bestehen könne, wenn das Denkende und Gedachte dasselbe, also alles Wesen der Dinge in der Vernunft sei. Dies für die menschliche Vernunft Widersinnige führt den Traum gleich zur göttlichen Vernunft in einer verworrenen alle

Selbstbeobachtung überbietenden Phantasie. Der hellerdenkende Longinos hatte dagegen behauptet, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα, daß außer der Vernunft der Gedanke bestehe. Dies leuchtete anfangs dem Porphyrios ein, dann ließ er sich aber von Plotinos eines anderen belehren. Wir sehen leicht die Zweideutigkeit; νόημα ist der Gedanke und auch der gedachte Gegenstand. Der Gedanke ist immer in der Vernunft, der gedachte Gegenstand meist außer derselben. Bei Plotinos ist aber der Gedanke nur Vorstellung des Allgemeinen und darin wieder Gedanke und gedachter Gegenstand unklar einander gleich gestellt. Porphyrios giebt nun in der Abhandlung von ihm, die man als Einleitung vor die logischen Schriften des Aristoteles setzt, eine ganz klare Erklärung und Unterscheidung der fünf das Allgemeine betreffenden Hauptbegriffe γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός (Geschlecht, Art, Artunterschied, eigenes Merkmal, zufälliges Merkmal), aber sagt auch in der Einleitung, daß er die Betrachtung nur nach der Weise der Peripatetiker logisch anstellen wolle, die schwerste Untersuchung aber ganz liegen lasse, ob nemlich Geschlecht und Art Dasein haben (ὑφέστηκεν) oder einzig in leeren Gedanken (μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις) liegen, ob sie, wenn sie Dasein haben, Körper sind oder unkörperlich und ob sie für sich bestehen (χωριστά) oder an dem Sinnesanschaulichen. In seiner Schrift πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαὶ sucht er dann diese metaphysischen Grundbegriffe genauer zu bestimmen. Er stellt dort aber eigentlich nur das untheilbare Wesen der Vernunft dem theilbaren der Körper entgegen, und begnügt sich dann damit, daß der Körper an einem bestimmten Orte, die Vernunft aber überall und nirgends sei und mit dem plotinischen der Erzeugung ohne eine Veränderung im Erzeugenden. Auch die unklare Zu-

sammenhäufung der Zweifel gegen Theurgie und Mantik, welche er in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon giebt, hat vorzüglich die Schwierigkeit im Hintergrunde, wie das Dasein der Götter mit dem Räumlichen verglichen werden könne. In seiner pythagorisirenden Schrift von der Enthaltung von Thieren, in welcher er nachweist, daß die Thiere Vernunft haben wie die Menschen, nur eine unvollkommnere, daß man also kein Thier tödten, keine thierische Speise genießen dürfe, daß an blutigen Opfern nur böse Dämonen Gefallen haben können, verliert er sich aber selbst sehr in die Träume der Dämonenlehre und phantasirt sich gute und böse Luftgeister neben einander.

Der alexandrinische Neoplatonismus des Ammonios und der Schule des Plotinos mußte schon ungesucht in Streit mit den christlichen Lehrern gerathen, er vertheidigte nach und nach immer heftiger das Heidenthum gegen das Christenthum, bis er nach dem Tode des Kaiser Julianus sein Spiel gegen das Christenthum ganz verlor. So zeigt sich schon Porphyrios auch mit Streitschriften gegen die Christen. Doch hat in der Schule selbst dieser Streit keinen bedeutenden Einfluß auf die innere Entwickelung der eigenen heidnischen Lehre.

§. 122.

Der plotinische Neoplatonismus verbreitete sich nun von Rom und Alexandria aus an alle Orte, wo Philosophenschulen waren. Aber bei den meisten Lehrern verlor er bald fast alle philosophische Bedeutung und ging in Aberglauben unter. Glaube an Dämonen, an Theurgie und Mantik stand zwar bei fast allen früheren Lehrern im Hintergrunde der Philosophie, aber hier bemächtigen sich diese Träume fast des ganzen Gedankens und

die Weisheit des Lehrers besteht vorzüglich in der Kenntniß der Fabeln und Zauberkünste aller verschiedenen Priestergesellschaften. So übertraf an Ruf und Verehrung Jamblichos aus Chalkis in Kölesyrien, der im Jahre 333 starb, der Schüler des Porphyrios bei weitem seinen Lehrer, als ein wunderthätiger und göttlicher Mann, doch nicht als Philosoph, denn er war mehr nur ein oberflächlicher und abergläubischer Schwätzer, der selbst an die Stelle der Entzückung nur Geisterbannen und die gemeinsten Zauberkünste setzte, sondern weil seine ihn feiernden Schüler wie Antoninus Maximus von Ephesus und Chrysanthius mit dem Kaiser Julianus waren, der den letzten Versuch machte, dieses Gewirr des polytheistischen Cultus gegen das Christenthum aufrecht zu erhalten, obgleich der jugendliche Held selbst auch sterbend noch mit klarerem Gedanken der Unsterblichkeit vertraute und mehr mit stoischem Sinne die Tugend ehrte.

Diese abergläubisch träumende Philosophie erhielt sich auch als sie ihre politische Bedeutung verloren hatte, das vierte und fünfte Jahrhundert hindurch in vielfacher Ueberlieferung. Im fünften Jahrhundert finden wir den Proklos, der im Jahre 412 in Constantinopel geboren war und 485 starb, als einen Schüler des Plutarchos Nestorius Sohn und des Syrianos zu Athen und dann als einen vielgeschäftigen Lehrer, der der Sache noch einmal neuen Aufschwung gab.

Proklos war von der Asklepigenia, der Tochter des Plutarchos, in die Kenntniß der großen Orgien und in alle theurgischen Wissenschaften eingeweiht worden. Er studirte gläubig alle untergeschobenen Schriften der damaligen Zeit, orphische Gedichte, chaldäische Orakel, hermetische Schriften und nahm so jede Art des Aberglau-

bens in sich auf. Er meinte, dem Philosophen zieme es nicht nur Priester eines Cultus, sondern der Hierophant der ganzen Welt zu sein. So feierte er auch die Festtage und Fasttage aller Partheien und war nach Marinus, der sein Leben beschrieben hat, ein großer Zauberer und Wettermacher. Nur mit den Christen stritt er; doch nur, und das nicht ohne Grund, über die zeitliche Erschaffung der Welt. Er hat vieles geschrieben, Hymnen, mathematische Werke und philosophische. Unter den letzteren vorzüglich Elemente der Gotteslehre (*στοιχείωσις θεολογικὴ*) und eine platonische Gotteslehre. Er bleibt eigentlich ganz bei Plotinos, hat aber die dialektischen Unterlagen des Traumes weiter ausgeführt.

So hat er die Lehre von der Entzückung und der Anschauung Gottes in einem dem philonischen und christlichen verwandten Sprachgebrauch in eine Lehre vom Glauben (*πίστις*) ausgebildet. „Nur auf das Wesen der Wesen kann sich ein endliches Wesen verlassen, nur ihm allein vertrauen und sich ihm ganz hingeben, denn nur durch ihren Antheil an dem göttlichen Wesen kann die Seele, so weit es ihr möglich ist, das Göttliche erkennen, denn überall wird durch das Gleiche das Gleiche erkannt“ *).

„Der Glaube der Götter ist der auf unaussprechliche Weise die sämmtlichen Göttergeschlechter und alle seligen Dämonen und Seelen zum Guten vereinigende.

---

*) Theologia platon. l. 1. c. 3. *ἡ δὲ τῶν θεῶν ὕπαρξις ἐποχεῖται τοῖς οὖσι, καὶ κατ' αὐτὴν ἀφωρίσται τὴν ἕνωσιν τῶν ὅλων. λείπεται οὖν, εἴπερ ἐστι καὶ οὑτωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταλήπτον ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ' ὅσον δυνατόν. τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φάμεν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι.*

Denn nicht wissenschaftlich, nicht auf unvollkommne Weise darf das Gute erforscht, sondern indem wir uns dem göttlichen Lichte hingeben, uns in uns verschließen, werden wir befestigt in der unerkennbaren geheimen Einheit der Wesen Dieser Glaube ist älter als die Erkenntniß (τῆς γνωστικῆς ἐνεργείας), nicht nur in uns, sondern auch in den Göttern, durch ihn sind alle Götter vereinigt und verbinden um einen einartigen Mittelpunkt alle Kräfte und alle Ausstrahlungen. Alles andere Erkennen und Denken ist vielartig und durch Verschiedenheit getrennt, der Glaube dagegen ist einartig, ruhend und vollkommen festgestellt in dem Hafen der Güte".

„Es giebt drei Dinge, welche alle göttliche und höhere Geschlechter erfüllen, Güte, Weisheit, Schönheit (ἀγαθότης, σοφία, κάλλος); es giebt drei Dinge, die die von jenen erfüllten Dinge einigen und aneignen, welche niedriger stehen als jene, aber alle göttliche Bildungen durchdringen Glaube, Wahrheit, Liebe (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως), durch diese wird alles erhalten und mit den urwirkenden (πρωτούργοις) Ursachen verbunden; einiges durch begeisterte Liebe (ἐρωτικὴ μανία), einiges durch die göttliche Philosophie, einiges durch die göttlich wirkende Kraft (θεουργικὴ δύναμις), welche besser ist, als alle menschliche Weisheit (σωφροσύνη) und in sich befaßt alle Güter der Wahrsagung (τῆς μαντικῆς), die reinigenden Kräfte der Einweihung und alle Wirkungen der göttlichen Eingebungen" *).

In den Elementen der Gotteslehre hat Proklos anscheinend mehr systematisch die Lehre des Plotinos von dem Hervorgehen der Dinge aus dem Einen, den Ur-

*) l. l. c. 25.

quell alles Guten und Schönen, viel weitläuftiger aus leeren metaphysischen Begriffen ausgesponnen. Der Ureinheit setzt er zuerst die Zweiheit Grenze (πέρας) und Unbegrenztheit (ἀπειρία) an die Seite und entwickelt daraus eine Dreiheit der Dreiheiten und aus diesen die Fülle der Gottheiten.

Ueberall ist die Dreiheit τὸ ὄν, ἡ ζωὴ, ὁ νοῦς, diese drei sind in jedem Dinge.

Nun ist die erste Dreiheit πέρας, ἄπειρον, μικτόν. Πέρας ist der Gott, der auf der Grenze des Denkbaren von dem ersten unmittheilbaren Gotte kommt, alles mißt und begrenzt, das väterliche, zusammenhaltende und unbefleckte Geschlecht der Götter begründet. Das ἄπειρον ist die unerschöpfliche Kraft dieses Gottes, welche alle erzeugenden Ordnungen ausstrahlt, alles grenzenlose, das überwesentliche (προούσιον), das wesentliche und bis zur letzten ὕλη. Das μικτὸν aber ist die erste und höchste Welt der Götter, welche geheimnißvoll alles in sich faßt, nach der gedachten Dreiheit (κατὰ τριάδα νοητὴν) erfüllt und die Ursach aller Dinge einheitartig in sich enthält.

Aehnlich der ersten Dreiheit enthält die zweite zuhöchst Einheit, Göttlichkeit, Wirklichkeit, in der Mitte das Kraft benannte, zuletzt das Seiende auf der zweiten Stufe das gedachte Leben (ζωὴν νοητήν).

Die dritte Einheit, das μικτὸν, giebt die dritte Dreiheit, in welcher die gedachte Vernunft (νοῦς νοητὸς) ihr Bestehen erhält und alle Dinge wirklich und offenbar gegeben sind.

Alle drei Einheiten offenbaren auf eine mystische Weise die unbekannte Wirksamkeit des ersten unmittheilbaren Gottes. Die erste die unaussprechliche Einheit, die zweite das Uebermaaß aller Kräfte, die dritte die vollständige Erzeugung aller Dinge.

So geht der Traum fort zur Aufzählung der Götter und Dämonen, nach dem Unterſchiede der gedachten, der denkenden, der überweltlichen und weltlichen (*νοητοί, νοεροί, ὑπερκόσμιοι, ἐγκόσμιοι*).

Etwas klarer ſpricht Proklos über Vorſehung, Freiheit und Schickſal in einer Schrift von der Vorſehung und dem Schickſale. Die Vorſehung iſt die Urſach alles Guten und Gott ſelbſt, ihr iſt auch das Schickſal unterworfen. Die Weſen ſind von drei Arten Vernunft, Seele oder Körper. Nur das Körperliche ſteht unter dem Schickſal, die Vernunft iſt frei, die Seele aber nur, wiefern ſie vernünftig iſt, ihre vom Körper abhängigen Theile ſtehen unter dem Schickſal.

Bei der Frage nach dem Grund des Böſen entſcheidet er gut, daß die *ὕλη* dieſer Grund nicht ſein könnte und findet dann auf unklare Weiſe das Böſe ſowohl im Körperlichen, als im Beſeelten und als im Vernünftigen nur im Mangelhaften, welches zunächſt nicht Gottes Wirkung ſei; in höherer Anſicht aber, wiefern es doch von Gott abhänge mit zum Guten gehöre.

Des Proklos großer Ruf hatte wieder viele Schüler in Athen verſammelt, aber die Lehre gelangte nicht wieder zur Kraft. Der letzte Lehrer in Athen war Damascius aus Damascus in Kölesyrien, als Kaiſer Juſtinianus im Jahre 529 dieſe heidniſchen Schulen aufhob, die Lehrerſtellen einzog und die Gehalte an Mönchsſchulen gab.

Drittes Kapitel.

Gnosticismus.

§. 123.

Von der Zeit an, da die Philoſophie der griechiſchen Schulen ſich ganz in den Aberglauben verwirrte, haben wir bis auf die neue europäiſche Philoſophie keine Fortbildung der philoſophiſchen Lehren, die nicht an poſitive Religionsvorſtellungen gebunden bliebe in der Vorausſetzung der Untrüglichkeit heiliger Sagen und heiliger Schriften. So kommen uns neben den heidniſchen Schulen der Griechen in Frage die an die Bibel gebundenen Lehren der Juden und Chriſten, die an den Koran gebundenen Lehren der Araber und die an die Veda's gebundenen Lehren der Brahminen. Dieſes läßt uns auf die Geſchichte der poſitiven Religionen und ſomit auf die Religionsſchriften der verſchiedenen Prieſterſtämme zurückſehen. Dabei muß man aber die allgemeine Bemerkung vorausſtellen, daß Menſchen wie zu derſelben Wahrheit auch zu denſelben Grundgeſtalten der religiöſen Dichtung ohne geſchichtliche Verbindung und Vererbung geführt werden durch die Geſetze, nach denen ſich überhaupt der menſchliche Geiſt entwickelt. In jeder Menſchenvernunft lebt dieſelbe Wahrheit, aber auch dieſelbe philoſophiſche Metapher. Wo uns die geſchichtliche Kunde fehlt, iſt alſo nur durch Sprache und die gleiche Geſtalt willkührlicher wiſſenſchaftlicher Anordnungen und willkührlicher Dichtungen mit einiger Sicherheit auf gleichen geſchichtlichen Urſprung verſchiedener Vorſtellungsarten zu ſchließen. Die einfachen Grundlagen der Mythologie können leicht ohne Vererbung bei verſchiedenen Völkern in nahe gleicher Form entwickelt worden ſein.

Aber zu diesem gebe ich doch die andere Bemerkung hinzu, daß ich in der ganzen uns offen liegenden Geschichte der Menschen keine Spuren einer wahrhaft wissenschaftlichen und besonders einer wissenschaftlich philosophischen Ausbildung finde, die von dem griechischen Geiste unabhängig vorkäme.

So wie die ökonomisch-technische und politische Ausbildung der Völker Asiens in ihrer großen Verbundenheit durch Handel und Krieg weit über die Zeit der Griechen zurückgeht, so ist es auch mit der sittlichen und mythologisch-religiösen Ausbildung der Fall. Die vielfach verschlungenen Mythen der religiösen Dichtung der asiatischen Völker haben wol eine Geschichte weit über die Geschichte der Griechen hinauf. Es möchte sich aber zuletzt ergeben, daß alle eigentlich philosophische Auffassung, Unterlage und Ausführung zu diesen Mythen erst hinzugebracht ist durch griechischen Einfluß und griechische Vermittelung seit der Zeit, da Alexanders Eroberungen die Achtung vor dem griechischen Geiste in Asien zu verbreiten anfingen. Hieraus entsteht denn der schwierige Streit über das Sein oder Nichtsein einer vermutheten uralten Gnosis, indem die vernünftelnde Phantasie in ihren uralten Dichtungen eine Sprache spricht, welcher die junge phantasirende Vernunft wieder so nahe kommt. Sehen wir aber in den Mythen genauer auf einen irgend wissenschaftlich zusammenhaltenden Gedanken, so erscheint jeder, der in unserer Geschichte sich zeigt, als abhängig vom griechischen Geiste. Dies scheint das Ergebniß der Vergleichung aller mit Philosophie verbundenen Mythologien.

Merkwürdig können die uns hier begegnenden Zeitbestimmungen scheinen. Die wichtigsten, gebildetsten und uns am meisten interessirenden unter diesen alten Religions-

gions-Schriften sind die ebräischen zur mosaischen Gesetzgebung gehörenden heiligen Schriften der Leviten und des Heiligthums zu Jerusalem. Dieses war durch die Assyrer zerstört; zur Zeit des Thales, im Verlauf des sechsten Jahrhunderts vor dem Anfang unserer Zeitrechnung, hatte aber Cyrus nach der Zerstörung des Babylonischen Reichs dem Serubabel gestattet die Seinen wieder nach Jerusalem zu führen. Darauf bauten Esdras und Nehemiah das Heiligthum wieder, ordneten die levitische Priesteraristokratie dieses Handelsstaates und sammelten jene heiligen Schriften. Fast zu gleicher Zeit ordnete nach einer älteren Annahme unter Darius Hystaspis Zoroaster den Cultus und die heiligen Schriften der Magier neu. Wieder zu derselben Zeit lebte nach den Erzählungen der Chinesen Kong-fu-dsü, ihr großer Sittenlehrer, und nach den Zeitrechnungen der Buddhisten zu Ceylon und Siam soll Gautama oder Sommona Codom, der jüngste Buddha (der Sakiamuni der Mongolen), dessen Erscheinung die letzte Menschwerdung (Awator) des Wischnu gewesen sein soll, sich wieder in den Himmel erhoben haben.

Dieser Synchronismus scheint aber doch nur ein zufälliges Spiel unserer Chronologie gewesen zu sein. Die neueren Vergleichungen der jüdischen und kappadocischen Zeitrechnung lassen den Zoroaster zweihundert Jahre älter als Cyrus erscheinen *), und die letzten hier gemachten Angaben sind sehr unsicher. Die Magier sind seit alter Zeit in Gedankenverbindung mit den Griechen und die mosaischen Schriften sehen wir bestimmt in Alexandria mit der griechischen Philosophie verschlungen und ihr untergeordnet werden. So sprachen wir oben schon von die-

*) Benfey und Stern Monatsnamen alter Völker.

sen. Auf die indischen Lehren werden wir gleichsam gewaltsam bei der Fortsetzung unserer Erzählung geführt werden, indem wir noch gewissen Erscheinungen nachgehen, die der griechischen Geschichte der Philosophie im Römerreiche gehören. Daher habe ich hier voraus nur etwas über die chinesischen Lehren zu sagen, welche in ihrer alten Eigenthümlichkeit wol nichts mit der Geschichte der Philosophie zu theilen haben.

1. Chinesische Lehren.

§. 124.

Die eigenthümliche chinesische Ausbildung ist eine ganz politische eines autokratisch beherrschten Staates. Während die Chinesen seit alter Zeit eine so weit gediehene bürgerliche Ausbildung in Familie und Staat und so reiche Erfindungen für das Gewerbsleben erhalten haben, gehört ihrer Literatur im Grunde gar keine speculative oder irgend theoretische wissenschaftliche Ausbildung. Die durchaus einsylbige Sprache ohne alle grammatische Formen, und festgehalten nur durch Sylbenschrift eignet sich wenig für philosophische Gedankenentwickelung. Ihre Wissenschaft hat nur Halt in der Zeitrechnung ihrer Regenten und ihrer Herrscherfamilien. Solange sie gleich schon Gnomonen errichten, um Sonnenhöhen zu beobachten, so haben sie doch eigentlich nie eine eigene Astronomie gehabt. Früher haben sie einige Kenntnisse von Indien geborgt, und später haben sie sich von Mahomedanern, dann von Jesuiten in diesen Dingen bedienen lassen. Ihre Naturansichten sind den politischen so untergeordnet, daß ihre Astrologie nicht der Menschen Schicksale vom Sternenlauf abhängig macht, sondern die Finsternisse, die Unfruchtbarkeit und andere himmlische Ereignisse nur als Folgen übler Verwaltung ihrer Herrscher ansieht.

Dem Konfucius sind die höchsten Mächte der Himmel (Schang-ti) und die Erde, der Vater und die Mutter aller Wesen. In der Mitte zwischen Himmel und Erde steht der Geist des Menschengeschlechts, welchem der einzelne Mensch nachzustreben hat, um den weisen und heiligen Fürsten der Vorzeit und jenem großen Heiligen, der am Ende der Tage erwartet wird, ähnlich zu werden. Denn der Mensch ist unter allen Wesen das einzige, welches Verstand zur Unterscheidung hat, des Guten und Bösen fähig ist. Das Gesetz stammt vom Himmel und führt zur Lehre oder zur errungenen Weisheit, und wer diese gewonnen hat, harrt standhaft aus in der festen Mitte. Der Zustand der Seele, ehe die Leidenschaften in ihr erwacht sind, ist der der Mitte; nachdem sie aber erwacht sind und das rechte Maaß gewonnen haben, tritt das Gleichgewicht ein. Die Mitte bildet im Weltall den Halt; das Gleichgewicht ist die Bahn für alle. Wenn die Mitte und das Gleichgewicht in ihrer Vollkommenheit sich darstellen, dann befinden sich Himmel und Erde in Ruhe und alle Dinge reifen ihrer Blüthe entgegen. Aufrecht erhalten im Leben des Menschen, wie im Leben der Welt, wird das Gleichgewicht durch die sittliche Kraft des Menschen, der als Weiser oder Heiliger standhaft ausharrt in dem Festhalten an der rechten Mitte und so als thätig ordnendes Glied in Gemeinschaft mit Himmel und Erde Theil nimmt am Schaffen der Dinge, sie in ihrem Dasein erhält und beschützt, und auf die Erreichung des Zustandes der Vollkommenheit überall auch außer sich hinwirkt. Gestört aber wird das Gleichgewicht im Leben des Weltalls durch die Sünde des Menschen und durch sein Abweichen von der rechten Mitte. Der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, der Vögelflug, die Witterung gerathen in Unord-

nung, wenn aus des Menſchen Bruſt das rechte Maaß verſchwunden iſt.

Unter dieſen einfachen Grundgedanken führt die Lehre des Konfucius nur eine politiſche Sittenlehre aus, deren Principien in jenen Vorſtellungen von der rechten Mitte und dem Gleichgewicht die Mäßigung aller Begierden und Leidenſchaften und daneben die kindliche Liebe ſind. Dieſe beiden beſeelen alle Vorſchriften, welche übrigens, wie die moſaiſchen, es ganz mit der Glückſeligkeit im Erdenleben zu thun haben. In Konfucius Lehre iſt damit gar kein hierarchiſches Princip, kein prieſterliches Lebenselement verbunden, das Wohl des Reiches und des Volkes iſt der höchſte Zweck und die Heiligkeit der Beherrſcher des Reiches beruht darin, daß ſie dieſes Wohl durch ihre Tugend und ihre friedvolle Geſinnung fördern und zugleich dem Volke mit ihrem Beiſpiel vorleuchten. Von religiöſem Anklang ſind dabei nur die zum Vorbild gegebenen Schilderungen der patriarchaliſchen Glückſeligkeit der alten Zeit unter der Regierung des Yao und ſeiner nächſten Nachfolger und dann das von ſeinen Schülern geprieſene Vorbild eines großen Heiligen, der da kommen werde am Ende der Tage.

So ſtehen die Lehren des Schu-King des Konfucius und auch die ſeiner nächſten Schüler der Tahio, der Dſchung-yung und im Werke des Meng-dſö.

Im Y-King oder den Commentaren der Kua des Fo-hi, d. h. gleichſam der Elemente der Schriftzeichen in einer dyadiſchen Combination der ganzen und der gebrochenen Linie, können die erſten Deutungen mehr naturphiloſophiſch ſcheinen, allein um ſo deutlicher zeigt die Fortſetzung der Erläuterungen das Eigenthümliche der

chineſiſchen Denkweiſe, indem dieſe gleich nur in Deutungen für Sittenlehre und Lebensklugheit übergehen.

Dieſelbe Sittenlehre lehrt auch ein jüngerer Lehrer Lao-kiün etwa im zweiten Jahrhundert vor dem Anfang unſerer Zeitrechnung, aber mit etwas anderer phyſikaliſcher Unterlage.

Himmel und Erde, ſoll er ſagen, ſeien aus dem Chaos entſtanden, dem ein einziges Weſen unermeßlich und ſchweigend, unwandelbar und ſtets ſchaffend voranging. Dies ſei die Mutter des Weltalls, von unbekanntem Namen, die aber durch das Wort Vernunft (Tao) zu bezeichnen wäre. Der Menſch iſt ein Abbild der Erde, die Erde des Himmels, der Himmel der Vernunft, die Vernunft ihrer ſelbſt. Die Seelen der Menſchen ſind Ausflüſſe eines ätheriſchen Urweſens, die ſich nach ihrem Tode wieder mit demſelben vereinigen, ſo jedoch, daß die Seelen der Böſen ſich nicht wieder in das allgemeine Leben der Weltſeele auflöſen. Lao-kiün ſprach ſeine Lehre von der Welterzeugung auch in Zahlformeln aus; er knüpfte die Kette der Weſen aus Eins, Zwei und Drei, woraus alles entſtanden ſei. Dieſes dreifache Weſen bezeichnete er als das, was da war, das, was da iſt und das, was ſein wird *). Dies ließe ſich mit vielen griechiſchen Lehren vergleichen — aber wie genau mag es überſetzt ſein? Die ſcharfe Unterſcheidung von Materie und Geiſt erſcheint hier ſehr fremdartig.

Seit dem Anfang unſerer Zeitrechnung verbreiteten ſich unmittelbar aus Indien und dann über Turkeſtan buddhiſtiſche Religionsgebräuche und Lehren wiederholt

*) Journal asiatique, tome 3.

nach China und gestalteten nun den Gedanken fremdartiger *).

2. Die Gnostiker.

§. 125.

Der alexandrinische Neoplatonismus tritt eigentlich erst im dritten Jahrhundert mit der Schule des Ammonios Sakkas in die griechischen Philosophenschulen ein. In den ersten beiden Jahrhunderten entwickeln sich aber schon neben der christlichen Lehre noch andere positiv-religiöse, in welche viel dämonischer und theurgischer Aberglaube verflochten ist, aber daneben und darin neoplatonische Vorstellungen anklingen. Dahin gehören vorzüglich die unter den Juden überlieferte Kabbala und die Lehren der Gnostiker. Von der Kabbala haben wir schon gesprochen, und so weit wir irgend philosophische Ausbildung der Gedanken darin fanden, schienen sie von neoplatonischem Ursprung. Die gnostisch genannten Lehren sind von viel unsicherer Gestaltung; die Phantasien einzelner Lehrer weichen in der Ausführung sehr von einander ab, sind weit mehr Dichtung als Philosophie, aber sie sind doch alle Licht-Emanationslehren und scheinen darin eine gewisse gemeinschaftliche neoplatonische Unterlage zu haben. Ihre Phantasien scheinen aus jüdisch-neoplatonischen, christlichen und magischen Vorstellungsarten hervorgebildet.

Plotinos streitet mit den Gnostikern als einer philosophischen Parthei, theils weil sie der Gottheit, wie die

*) Gefolgt bin ich hier P. F. Stuhr in den Untersuchungen über die Sternkunde der Chinesen und Indier und in der Schrift: Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie, u. s. w.

Magier, ein böses Princip entgegenſetzen, theils weil ſie die Wirklichkeit des ſichtbaren zu gering ſchätzen und nur der Ideenwelt Wahrheit geben wollen. So wie wir aber einzelne Gnoſtiker kennen, ſcheinen die Lehren im Streite gegen die Juden erſonnen, theils nach heidniſchen Intereſſen, theils in unbeſtimmterer Auffaſſung chriſtlicher Vorſtellungsarten, deren Ausführung als ketzeriſch verworfen werden mußte, und welche in fremdartigen abweichenden Phantaſien zum Theil Propheten und Gottmenſchen zugeſchrieben werden, die da kommen, um das Werk Chriſti zu vollenden. In dieſen vielfach von einander abweichenden Dichtungen iſt wenig philoſophiſches, ſo daß auch in der Ausbildung der chriſtlichen Kirchenlehre die klarer platoniſirenden immer ſtreitend gegen dieſe Gnoſtiker ſtehen. Doch ſcheinen gewiſſe gemeinſchaftliche und eigenthümliche Grundgedanken durch alle dieſe Träume zu gehen, von denen wir eine Andeutung geben müſſen. Einige laſſen aus einem oberſten Gott, dem Urlicht ſtufenweis die Lichtweſen, hier Aeonen genannt, emaniren; andere ſetzen urſprünglich ein gutes und ein böſes Urweſen in ewigem Kampfe gegen einander; noch andere laſſen, wie die Magier, beide aus einem Urweſen emaniren. Eigenthümlich und den meiſten von dieſen Lehren gemein ſind die Lehren von den Aeonen, dem Pleroma als dem höchſten göttlichen Orte des reinen Lichtes und die Lehren vom Urſprung des Böſen. Durch die ὕλη iſt das Böſe; die Weltentſtehung ſelbſt iſt ein Abfall von Gott und die Weltgeſchichte die Sühne der Sünde. Nicht Gott, ſondern der Demiurgos bildete die Welt; jeder Theil der Welt gehorcht ſeinem Beherrſcher (Archon). Aber dieſe Fürſten der Welt ſind von Gott abgefallen und Gott ſendet ſeine Boten in den Kampf, die Welt wieder vom Böſen zu befreien. In dieſer Weiſe ſtehen ungefähr alle dieſe Phantaſien. Unſicher

bleibt, wie weit die Stichworte dieſer Lehren, wol erſt aus den Schriften des neuen Teſtamentes entlehnt ſind. Für die Religionsgeſchichte iſt die Geſchichte dieſer Lehren eine ſchwere Aufgabe wegen der Schwierigkeit der Quellen, da wir nur wenige und ſehr vermittelte Nachrichten haben und keines Lehrers oder vielmehr keiner Parthei eigene Lehren beſitzen. Für unſern Zweck hat das Einzelne dieſer Ausführungen keine Bedeutung, wir wollen daher nur, um den Geiſt dieſer Phantaſien überhaupt zu charakteriſiren, einige Angaben über beſondere Lehren wiederholen.

Als hierher gehörende Lehrer werden vorzüglich genannt, aus dem erſten Jahrhundert Simon und Cerinthus, aus dem zweiten Saturninus, Baſilides, Karpokrates, Valentinus, Marcion, Bardeſanes, aus dem dritten Mani.

Die Simonianer, angebliche Nachfolger des Zauberer Simon, den Lukas in der Geſchichte der Apoſtel erwähnt, ſollen gelehrt haben: aus dem ὤν, dem in ſich verſchloſſenen Grundweſen, iſt zuerſt Pammetor Sophia emanirt, die Geiſter zu erſchaffen.

Sie wurde aber von dieſen gefangen gehalten, weil ſie ſelbſtſtändig ſein, nicht als die Erzeugniſſe eines höheren gelten wollten. So wurde ſie in menſchliche Körper gebannt und in die Metempſychoſen der zeitlichen Welt geführt, während die Geiſter unter ſich in vielfachen Streit geriethen. Da kam Simon, der Erlöſer, vom Himmel, erſchien Engeln als Engel, Menſchen als Menſch, die göttliche Idee Sophia zu befreien und Ordnung und Harmonie überall wieder herzuſtellen.

Der Jude Cerinthus, der in Alexandria Philoſophie ſtudirt hatte, ſoll ſchon das Pleroma, die Aeonen und den Demiurgos in ſeiner Lehre gehabt haben. Er

sagte: die Natur, welche ihm auch der Gott der Juden war, der Urheber dieser Welt sei zwar mit großen Kräften ausgestattet und aus Gott entsprungen, aber nach und nach von ihrer ursprünglichen Tugend abgefallen. Da habe Gott beschlossen, ihre Herrschaft zu vernichten durch den Messias, einen der ewig seligen Aeonen. Der Messias sei in Jesus, den Sohn des Joseph und der Maria, in Gestalt einer Taube herabgestiegen, habe den Gott der Juden tapfer angegriffen, Jesus sei aber auf seinen Antrieb gekreuzigt worden, doch habe bei seiner Gefangennehmung der Messias sich wieder von ihm entfernt. Uebrigens forderte er von seinen Anhängern, daß sie sich vom Urheber dieser Welt wegwenden, Christus und dessen Vater verehren, seinen Vorschriften folgen sollten, damit sie der Wonnen im tausendjährigen Reiche des Messias und sodann der ewigen Seligkeit in den höheren Gegenden theilhaft würden.

Saturninus von Antiochia lehrt zwei Urwesen, den guten Gott und die Materie mit ihrem Beherrscher. Ohne Wissen des letzteren schufen sieben Engel die Herren der Planeten, diese Welt und die ersten Menschen. Von den sieben ist einer der Gott der Juden. Gott billigte ihr Werk und schenkte den nur beseelten Menschen auch Vernunft. Aber der Fürst der Hyle stellte den guten Menschen böse entgegen. Auch fielen später die Welturheber von Gott ab, da wurde aus den himmlischen Gegenden der Messias gesendet, den Guten den Rückweg zu Gott zu zeigen, indem er ihnen die Regeln der strengsten Enthaltsamkeit vorschrieb.

Auch Marcion, der Sohn eines Bischofes von Pontus, nahm zwei Urwesen an, ein gutes und ein böses. Zwischen diesen steht der Urheber dieser unteren Welt, der Gesetzgeber der Juden. Der Fürst der Finsterniß und der

Welturheber sind immer in Streit mit einander, jenem dienen die Heiden, diesem die Juden. Um diesen Streit zu beendigen und die Seelen von göttlichem Ursprunge zu befreien, sandte der höchste Gott seinen Sohn Jesus zu den Juden. Der Fürst der Finsterniß und der Herr der Juden griffen ihn an, konnten ihm aber nicht schaden. Wer sich also in rechter Enthaltsamkeit reinigt, der wird nach dem Tode wieder glücklich in die höheren Wohnungen gelangen.

Karpokrates aus Alexandria und sein Sohn Epiphanes setzen alles Heil der γνῶσις in die Versenkung des Geistes in die höchste Monas durch Glauben und Liebe, mit Verachtung aller Werke, wozu eine gänzliche Zurückgezogenheit von allem Sinnlichen führt.

Basilides aus Alexandria nimmt zwei Urwesen an. Aus dem höchsten Lichtwesen emanirt, dieses mitgezählt, die Ogdoas, nemlich in den sieben Aeonen νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη. Dynamis und Sophia erzeugen die erste Rangordnung der Engel. Diese bauen sich ihren Himmel und erzeugen die nächst niedrigere Ordnung der Engel. Und dies geht so fort bis zu 365 Himmeln und Geisterreichen, zusammen ἀβραξας *) genannt, welche vom höchsten Wesen bis an die Grenze des Reiches der Finsterniß das Lichtreich bilden. Aus den untersten Reichen des Lichtes strahlt Licht in die Finsterniß, die Vermischung des Lichtes mit der von ihm angezogenen Finsterniß macht die Weltbildung nothwendig, in welcher die Schlacke des todten finstern Bösen wieder aus dem Lichte ausgeschieden und endlich der vollkommene

*) Der Zahlenwerth der Buchstaben dieses Wortes ist nemlich 365.

Sieg des Guten errungen werden ſoll. Die zeitliche Welt iſt ein Abdruck der unterſten Stufe der Geiſterwelt und der oberſte unter den ſieben Engeln dieſer Stufe iſt der Archon, dem Weltbildung und Weltlauf zunächſt anvertraut iſt. Dazu kommt dann ein weitläuftiges Läuterungsſyſtem der Seelenwanderung in langen Folgen von Belohnungen und Beſtrafungen. Aber jeder Geiſt bleibt in ſeinem Weltkreis beſchloſſen, ſelbſt der Archon, bis aus ſeiner höchſten Lichtwelt der höchſte Gott ſich ſelbſt in einer Welt offenbart. Dies geſchah bei der Taufe Jeſu, da die erſte Offenbarung Gottes, der νοῦς, ſich auf ihn niederließ.

Mit beſonderem Glück verbreitete ein Aegypter Valentinus, der mit ſeiner Lehre zuerſt in Rom auftrat, ähnliche Träume. Er lehrt, das Erſte ſei der ewige Abgrund (βῦθος) und das ewige Schweigen, die προαρχη und der προπάτωρ, das vor dem Anfang, vor dem Vater. Dann die Auseinanderlegung (διάθεσις) des Einen, die Erkenntniß des Unerkannten (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου). Dadurch ergiebt ſich die Erfüllung (πλήρωμα) des ewigen Abgrundes. In dieſer Erfüllung brachte Gott 30 Aeonen von beiderlei Geſchlecht und dann noch vier nur männliche hervor, nemlich Horus, Chriſtus, den heiligen Geiſt und Jeſus. Außer dem Pleroma iſt die Hyle auch anfangslos, aber böſe. Die letzte der Aeonen gebar in der Brunſt der Gotteserkenntniß eine Tochter Achamoth, welche aus dem Pleroma ausgeſtoßen in die ungeſtaltete Materie ſank, dieſe in Gährung brachte und mit Jeſus Hülfe den Demiurgos hervorbrachte. Dieſer ſonderte die feine belebte Materie aus und bildete die obere Welt, aus der gröbern aber die untere. Die Menſchen ſetzte er aus beiden zuſammen und die Sophia gab noch einen dritten himmliſchen Theil hinzu. Um dieſen Theil zu retten und den Stolz des Gottes der Juden zu demüthigen, ſtieg Chri-

stus aus dem Pleroma nieder in himmlisches Fleisch gekleidet und ging nur durch den Leib der Maria hindurch, wie das Wasser durch eine Röhre. Bei der Taufe stieg der Aeon Jesus zugleich mit den Kräften aller Aeonen auf Christus nieder. Bei der Gefangennehmung stieg Jesus wieder in das Pleroma, Christus wurde gekreuzigt. Wenn dann durch Christus Lehre alle Seelen von der Materie befreit sein werden, so wird die Welt im Feuer zerstört werden.

Im dritten Jahrhundert erscheint die Secte der Manichäer mit einer Lehre, die noch bestimmter aus christlicher und magischer zusammengesetzt ist. Sie breitete sich weit aus, ist aber von wenig bekanntem Ursprung. Es wird zwar als Stifter derselben ein Perser Mani (von Späteren Manes genannt) angegeben, der früher Presbyter bei den Christen gewesen sein soll, dann sich von ihnen trennte, die eigene Parthei sammelte, aber im Jahre 277 von Varanes dem ersten hingerichtet sei. Der Name Manichäus leitet sich wol eher von Menachem der Parakletos ab *). Diese Lehre hat am entschiedensten zwei Urwesen, ein gutes und ein böses, und dabei eine Art naturphilosophischer materialistischer Ausführung. Das eine Urwesen ist eine feine reinste Materie des Lichtes, das andere eine grobe, schlechte der Finsterniß. Der Herr des Lichtes ist ihm Gott, der Herr der Finsterniß Hyle oder Dämon. Der Herr der Finsterniß erhält Kunde von der Lichtwelt und zieht aus, sie sich zu unterwerfen. Der Herr des Lichtes sendet ihm unter Anführung des Urmenschen ein Heer entgegen, aber der Urmensch verliert im Kampfe, die Finsternisse rauben einen

*) Baumgarten-Crusius Dogmengeschichte Bd. 1. S. 228. f.

Theil des Lichtes. Darauf führt zwar der lebendige Geist, der Bundesgenosse des Urmenschen den Krieg glücklicher, kann aber doch die geraubte himmlische Materie nicht wieder befreien. Nun bringt der Fürst der Finsterniß das erste Menschenpaar hervor und giebt ihm aus grober Materie die empfindende und begehrende, aus dem geraubten Lichte die vernünftige Seele. Darauf bildet Gott durch den lebendigen Geist aus der verdorbenen Materie eine Welt, um in dieser glänzenden Wohnung die armen Seelen wieder vom Körper zu befreien, und giebt ihnen zwei glänzende Mächte zur Hülfe, Christus oder Mithra und den heiligen Geist, den Parakletos. Christus thront in der Sonne, der heilige Geist wirkt wärmend und erleuchtend durch den Aether. Um diese Befreiung zu beschleunigen, sandte Gott seinen Sohn Christus hernieder, als dieser aber durch die Hinterlist des Fürsten der Finsterniß gekreuzigt war, stieg er wieder auf in die Sonne, nachdem er zur Vollendung seines Werkes den Parakletos versprochen hatte. Dieser kommt nun selbst als Mani. Durch harte Kasteiung gelangen dann die Seelen dazu in Wanderungen durch Mond und Sonne geläutert zu werden, indem sie das reine Wasser des Mondes und das reine Feuer der Sonne durchgehen müssen.

8. Die Buddhisten.

§. 126.

Ich erwähne diese wenig philosophisches in sich tragenden Träume vorzüglich, weil sie in ihrer Verbindung magischer und christlicher Mythen eine so durchgreifende Aehnlichkeit mit dem mongolischen Buddhaismus zeigen, daß dies wohl nicht ohne geschichtliche Verbindung so ent-

ſtanden ſein kann. Faſſen wir dieſe Lehre nach der Schilderung von Iſaak Jakob Schmidt *).

Die Urſach der Weltentſtehungen iſt das Urübel, denn in ihren Umwandlungen und Zerſtörungen geſchieht nur die Abbüßung und Reinigung, auf daß endlich alles, was war, ſich in die Seligkeit des Nichts verſenke.

Der Anfang der Weltentſtehungen iſt der Lichtraum, die Region des zweiten Dhjâna (tiefe innere Selbſtbeſchauung) genannt, welcher aus drei Abtheilungen, der des einfachen Lichtes, der des über jeden Begriff hellen Lichtes und aus der des Licht-Lichtes beſteht. Alle poſitive Andeutung eines höchſten Weſens als Princip der Schöpfung fehlt, und ſcheint gefliſſentlich vermieden zu werden. Aber dieſes Alllicht iſt doch ein Ort, der den allgemeinen Weltzerſtörungen nicht ausgeſetzt iſt, in dem keine Stürme wehen, wo vielmehr, nachdem alles Geiſtige aus der Materie — von den gräulichſten Höllenreichen an bis zu den höchſten Götterregionen — allmählich gereinigt, ſtufenweiſe geſteigert, zuletzt in Eins vereinigt iſt, dieſer unvergängliche Allgeiſt, alles zuſammenhaltend, unnennbare Zeiten hindurch, während welchen keine Schöpfung vorhanden iſt, in völliger Ruhe bleibt, bis die Nothwendigkeit aufs Neue die Schöpfung bedingt.

Sobald die erſte Entwickelung beginnt, entſteht eine Anzahl Lichtweſen, die ſich vermehrend und ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zuletzt dieſe körperliche Welt entſteht und durch immer tieferes Sinken und ſtete Verminderung des geiſtigen Lichtſtoffes die Materie immer gröber und die Finſterniß immer finſterer wird. Der Anfang

*) Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionsſyſtemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipzig 1828. S. 8 — 12.

der Entwickelung wird durch Sturmwinde aus der Region des dreifachen Lichtes, dem allgemeinen Sammelplatz alles geistigen der früheren vernichteten Schöpfung. Diese Sturmwinde erzeugen nemlich eine dritte dem vergänglichen Weltsystem (Sansâra) angehörige Region der drei Is'waras (Brahmâ, Wischnu, S'iwa) die des ersten Dhjâna. Von dieser gehen wieder Winde aus und lassen die Regionen der niedern Geister bis herab zu den gröbern Elementen der Materie entstehen, indem die Metempsychose als Buß- und Läuterungsproceß in volle Wirksamkeit tritt. Nach großen Perioden erfolgt die Vertilgung der entgeistigten Schlacke der Materie meist durch Feuer, dann durch Wasser und in der siebenundfunfzigsten Zerstörung nur durch Luft.

Diese Zerstörung aus der Region des dritten Dhjâna ist die letzte entscheidende; auch der Urgrund aller Schöpfungen und Erscheinungen, die Region des Lichtes geht unter, alles ist abgebüßt und alles versinkt in die Ewigkeit des Nichts, in das leere All und die Seligkeit des Nirwâna (d. h. der ewigen Glückseligkeit; der Befreiung von der Materie, welche das Etwas dem Nichts entgegengesetzt ist; der Vereinigung mit Gott).

Der Grund der so oft erneuerten Schöpfungen, nach eben so erfolgten Auflösungen des Erschaffenen liegt darin, daß jede Uebelthat ihre Strafe, jedes gute Werk seine volle Belohnung finden muß. So gehen zwar nach jeder Weltumwandlung viele vollkommen gereinigt in Nirwâna ein, aber weit mehrere haben die vollkommene Reinheit noch nicht erlangt. Diese bringen den Keim der Materie mit ins Lichtreich und müssen nach einiger Zeit wieder ausscheiden und den Kreislauf der Geburten nach Maaßgabe ihrer Thaten aufs Neue beginnen, bis auch sie, von allen durch den Sinnenreiz sich offenbarenden Theilen der Materie be-

freit, in das Reich eingehen, wo Ich und Mein aufhört, das heißt Buddha werden.

In diesem Reinigungslauf der Seelen soll man durch Beherrschung aller Begierden, gute Werke aus reinem Herzen und ohne eigennützige Absicht vorzüglich durch Wohlthätigkeit und thätiges Mitleid zur höchsten Weisheit Dschnâna gelangen, daß alles Vorhandene eitel und leer, ein Spiel der Täuschung der Sinne, der Mâja ist, um so mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit nach Nirwâna zu gelangen. Dem, der dahin gelangt ist, erfolgt keine Wiedergeburt mehr, aber solche vergötterte Menschen steigen zu Zeiten, damit diese Erkenntniß nicht in Vergessenheit gerathe und die Empfänglichkeit dafür immer erhalten werde, unter die Menschen herab, nehmen als Bodhissatwa vielerlei Gestalten an, bis sie als Menschen, wie S'âkiamuni, zuletzt nur ein für alle Mal als Buddha erscheinen, als himmlische Boten des Friedens.

§. 127.

Vergleichen wir nun alle diese Phantasien des jüdischen Neoplatonismus, des Plotinos, der Gnostiker, der Buddhisten, so findet sich allen eine gemeinschaftliche gleichsam philosophische Grundlage in der Lehre von dem reinen gestaltlosen Licht als dem ersten und höchsten, aus welchem alle Dinge hervorgegangen sind bis herab zu den untersten Gestaltungen der unreinen finstern Hyle. Nirwana, das Nichts der ewigen Ruhe im reinen Licht und Pleroma die Erfüllung des ewigen Abgrundes, in welcher im reinen Lichte die Aeonen wohnen, ist offenbar dieselbe Phantasie und diese zur höchsten Weltansicht erhoben durch die nahe Verwandtschaft dieses Bildes mit der höchsten Abstraction des unnennbaren höchsten Sein. So haben alle diese neoplatonischen, gnostischen und buddhistischen Ansich-

Ansichten dieselbe Grundlage, welche in Philon's und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Emanationslehre offenbar aus der epistematischen Umstellung des platonischen Systems hervorgegangen ist. Mit diesem verbindet sich gnostisch wie buddhistisch der Mythos von dem menschgewordenen Sohne Gottes oder dem göttlichen Friedensboten, der herabkam aus den ewig seligen Höhen, um durch seine Friedenslehre die Welt vom Bösen zu befreien. Diese philosophische Lehre von dem Ursprung aller Dinge aus der Einheit des reinen Lichtes ist nun eine so consequent neoplatonische, daß wir sie hier durchaus für einheimisch erklären müssen. Ist einmal das Allgemeine das Wesentliche, so muß das höchste Allgemeine in der leeren Einheit des Seienden das unnennbare Urwesentliche sein und wir haben hier die klare Gestalt der Emanationslehre in der Entwickelung zum Besondern bis hinab zur sichtbaren Einzelnheit. Ich halte daher diese neoplatonische Lehre für ganz aus der Entwickelung der griechischen Philosophie hervorgegangen und hier für selbstständig. Nun sind wir freilich gerade nicht veranlaßt, jede ähnliche Lehre geschichtlich von dieser abhängig zu halten, denn neben der künstlichen Entwickelung derselben zur klaren Emanationslehre hat sie sehr einfache anschauliche Veranlassungen in den Phantasien über die Weltgrenze. Hat ja Aristoteles gleichsam schon sein Nirwâna in der zeit- und ortlosen ewigen Seligkeit jenseit der Himmelsgrenze! Und wie nahe liegt die Phantasie von der ewig unthätig ruhenden Zeit vor dem Anfang der Dinge, aus der sich wol der Parsen Zeruane akherene gebildet hat? Wie nahe liegt das ἄπειρον des Anaximandros, ehe die Ausscheidung aus ihm begann, wie nahe die Alldurchdrungenheit der Elemente beim Empedokles und die Alldurchdrungenheit der Homoiomerien des Anaxagoras, ehe die welt-

ordnende Vernunft zu scheiden und zu ordnen begann. Auch die Voraussetzung, daß die Hyle das Böse sei, hat in der Fleischlichkeit unserer sinnlichen Begierden eine so nahe Verbindung der Gedanken, daß wir sie auch nicht schlechthin vom Neoplatonismus abhängig erklären können. Aber die Bilder von einer unmittelbaren Einmengung der finstern Materie in das Licht und der Wiederausscheidung derselben entsprechen mehr den griechischen physischen Ansichten als allen anderen asiatischen Phantasien und die ganze Abstractionsweise von den Stufen der Emanationen ist unfehlbar neoplatonisch-griechisch. Endlich die gnostisch und buddhistisch so ganz gleiche Lehre von der Welterlösung durch den Mensch gewordenen Gottessohn scheint mir bestimmt auf gemeinschaftlichen geschichtlichen Ursprung der Lehre hinzuweisen und dann wol angesehen werden zu müssen als hervorgegangen aus der magischen Lehre von Ormuzd, dem Wiederbringer aller Dinge, in Verbindung mit der Erwartung der Juden auf den Gesalbten des Herrn aus dem Stamme David, der Davids Reich neu gründen werde. Jedenfalls hat die Buddhalehre keine Selbstständigkeit in sich, weil in ihr kein Grund des Urübels zu finden ist, durch welches die Welt verschuldet wird. Da nun die Buddhalehre in Tibet erst im elften Jahrhundert, ja sonst bei den Mongolen erst im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert festgestellt worden ist, so sind diese Lehren viel zu jung, um aus ihnen gnostische ableiten zu können. Wir werden vielmehr veranlaßt, umgekehrt das Eigenthümliche der Grundgedanken in diesen Buddhalehren als aus gnostischen oder verwandten christlichen entsprungen anzusehen. Geschichtlich deutet auf diese Verbindung, daß bei den Manichäern Budda als ein Vorgänger des Mani genannt wird. Soll aber

dies richtig sein, so käme auch dieser Theil der ostindischen Ansichten unter dieselbe Bedingung. Denn der mongolische Buddhaismus ist nur ein Zweig der Buddhalehre, die ganze Buddhalehre aber ein Abkömmling der Lehre der Brahminen. So kommen wir dann hier in Berührung mit den ostindischen Religionen und der Sanskrit-Literatur, denn in fast allen diesen buddhistischen Lehren scheinen Sanskritbenennungen stehen geblieben zu sein. In den Jahrhunderten um den Anfang unserer Zeitrechnung fingen über Kaschmir aus Indien gekommene Bauddha's an, zuerst in Kaschgar, Kothan und Yerken mit indischer Schrift Wissenschaften, Künste und den Buddhaglauben zu verbreiten. Von der andern Seite soll dieser Glaube ungefähr um den Anfang unserer Zeitrechnung von Ceylon und den Sundainseln mit heiligen Schriften in der Balisprache nach der Halbinsel jenseit des Ganges gebracht worden sein. Auf den Sundainseln stehen nur noch die Trümmern der colossalen Bau- und Bildwerke dieses Cultus, den später dort die erobernden Mahomedaner oder vielleicht noch weit jüngere Gewaltthat zerstörten. Die verschiedenen Religionsparteien in Japan scheinen ebenfalls von dieser Lehre abzustammen, die Lehre des Fo und der Bonzen gehört einer älteren Einführung derselben in China und am ausgebreitetsten herrscht sie von Tibet aus über alle mongolischen Völkerschaften und ist in dieser Abart seit der Eroberung China's durch die Mongolen die Religion des Hofes zu Peking.

In dieser Ausbreitung haben die buddhistischen Lehren ungeachtet ihrer großen Verschiedenheiten unter sich für unsere Vergleichung alle einerlei Grundlage. Keine Kasten, auch keine Priesterkaste; die Priestergesellschaft der S'ramanen, Lamas, Geslong unnatürlich aus dem

Familienleben geschieden und mit Klosterwirthschaft verbunden. Dabei eine bunte Menge abergläubischer Gebräuche an abenteuerliche Legenden gebunden. Daneben aber eine milde Moral an das ganze Volk gebracht und endlich die Grundlehre, daß thatenlose Selbstbeschauung das Göttliche sei. Diese verdirbt denn wieder die Moral, indem sie die Herzensreinigkeit von einer Menge abergläubischer Gebräuche abhängig macht und den Werth der Kasteiungen über alles erhebt.

Die Ausführung des Cultus und der Mythologie ist bei den verschiedenen Parteien gewiß eine sehr verschiedene. Die eigentliche tibetanische Lehre, so wie sie von Georgi im **Alphabetum tibetanum (Romae 1672.)** dargestellt ist, zeigt z. B. über ähnlicher Grundansicht eine sehr an christliche Vorstellungen erinnernde Ausführung. Cio-Concioa (Licht oder Gesetz) die zweite Person der Trimurti ist von einer reinen Jungfrau geboren und Mensch geworden. Aber dieser jetzige tibetanische Cultus ist auch erst im zehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung neu geordnet. Der Cultus in Ava und Siam hat in seiner Thierverehrung und sonst mehr Aehnlichkeit mit altägyptischem. Die Lehre auf Ceylon scheint nach Eduard Upham eine mehr astronomische Unterlage zu haben. Dort ist Maha-sammata der Gesammtwille oder Damata das Schicksal das Urwesen. Die sechs Götterhimmel (Devaloka) sind in den Weltumwandlungen der Zerstörung mit unterworfen, nur die vier obersten der sechszehn obersten Geisterhimmel (Brahmaloka) bestehen unwandelbar. Dabei kommt denn vorzüglich die Verehrung der acht Bali (Planeten übersetzt Upham) vor.

Die Grundlagen dieser verschiedenen Buddha-Lehren sind aber in Indien, und, wie es scheint, im Sanskrit ausgebildet. In Indien selbst erregte der Buddhaismus durch

seine mehr philosophische Lehre und die Aufhebung der Kasten harte Kämpfe, bis endlich die rechtgläubigen Brahminen den Sieg behielten und die Bauddhas von der Halbinsel diesseit des Ganges verdrängten.

Vergleichen wir nun im Großen essenische, christliche, gnostische und Buddha-Lehren mit einander, so weist die Verwandtschaft nach Geist und Gestalt der Lehre, nach der Hochhaltung der Kasteiung, nach den äußeren Einrichtungen in Klosterleben, Cölibat, Rosenkranz, Meßgewänden auf gleichen geschichtlichen Ursprung zurück. Das wahrscheinlichste möchte dabei bleiben, die Buddhalehre für eine verwilderte christliche zu nehmen, welche bei aller Verwilderung doch die hohe Gabe des Friedensgeistes behielt und so durch weite Länder bezähmend auf den Geist wilder Horden wirkte. Dem steht auch nicht etwa indische Zeitbestimmung entgegen, denn die haben wir nicht, wol aber ceylonische und chinesische, deren Zuverlässigkeit aber wol erst später sicher gestellt werden kann. Doch dem sei wie ihm wolle, in diesen Buddhalehren hat zunächst das brahminische Indien eine große religiöse Macht über das südliche, mittlere und östliche Asien geübt. Dies werden wir zunächst zu beachten haben.

5. Die Philosophie in der Sanskrit-Literatur.

§. 128.

In der Literatur in der Sanskritsprache finden wir viele philosophische Lehren. Welches ist nun ihr Geist und ihre Geschichte? Indien führt uns auf alte Zeiten zurück. Etwa vom sechsten Jahrhundert vor Chr. rückwärts bestand im westlichen Asien weit verbreitet eine Staatsausbildung priesterlicher Königreiche, deren Verbundenheit die Aehnlichkeit des Cultus so wie die gleiche Kasteneintei-

lung von Medien nach Aegypten und der Halbinsel diesseit des Ganges zeigen. Aber die Assyrer, denen die Chaldäer gehörten, hatten Jerusalem zerstört, dann vernichtete Cyrus für seine Magier die Herrschaft der Chaldäer und Cambyses verwüstete Aegypten. Später aber zerstören die Mahomedaner den Cultus der Magier und die Herrschaft der Brahminen.

So sind uns von den Aegyptern und Chaldäern die Nachrichten fast ganz verloren und die bei den Griechen erhaltenen Angaben weisen gar nicht auf Philosophie zurück. Die ägyptische Mythologie scheint nach Herodotos ganz Kalenderreligion gewesen zu sein, nur ein unsicherer Bericht bei Jamblichos von einer Dreifaltigkeit Eikton (Vater), Kneph (Geist) und Phtha (Wort) hat einen philosophischen Anklang, gehört aber gewiß schon der neoplatonischen Zeit. Aus Chaldäa und Phönizien hören wir nur ein paar Worte von Berosus, Sanchuniathon und Moschos, die aber auch nicht berechtigen, irgend einen semitischen Anfang philosophischer Gedankenentwickelung vorauszusetzen.

Neben die heiligen Schriften des Zoroaster stellt sich uns also nur die Literatur im Sanskrit und Prakrit. Zend ist ein Dialekt nahe verwandt mit Sanskrit; weder die Zeit, noch das Land kennen wir, wo diese lebendige Sprache waren, aber in Zend wird auf Aria als ein heiliges Land, in Sanskrit auf Ariawârta als ein solches hingewiesen; diese müssen wol an den Gebirgen zu suchen sein, auf denen die Quellen des Dschihun, Indus, Ganges und Tsampu liegen; auch scheint der parsische Cultus nahe verwandt mit dem indischen Wischnudienst.

Aber Zendschriften finden sich nach dem Vendidad nicht mehr, Sanskritschriften dagegen in reicher Menge. Unsere Frage wäre dabei, in welchem Verhältniß zeigt sich nun

die Philosophie in dieser Sanskritliteratur der Brahminen? Versuchen wir dafür einen Ueberblick zu nehmen. Die indische Religionslehre hat gar keine sichere Geschichte, nicht einmal in Rücksicht der Namen ihrer Schriftsteller. Der erste Ordner ihrer heiligen Schriften heißt nur Wiasa, der Sammler. Die Brahminen haben keine alten Handschriften, sie müssen wegen der Schlechtigkeit des Materials ihre Schriften alle dreißig Jahre neu schreiben und dürfen die heiligen Schriften nur auf einzelne Blätter schreiben. Dabei zeigt sich kein fester Mittelpunct brahminischer Gelehrsamkeit und also keine Bürgschaft treuer unverfälschter Ueberlieferung des Alten. Dazu nun ein dem römisch-griechischen so verwandter Geist eines Theils ihrer Dichtungen. Alles dieses hat mir die Ausbildung von Wissenschaft und Kunst in dieser Sprache immer sehr jung erscheinen lassen, und unsere gelehrten Forscher werden immer mehr auf dasselbe Resultat zurückgedrängt. Die neuere Münzkunde aus Baktrien, den Indus- und Gangesländern giebt klare Aufschlüsse über die Herrschaft der Griechen und des griechischen Geistes bis an den Ganges seit Alexanders Eroberungen bis in das dritte Jahrhundert nach Christus. Hier zeigt sich, daß die Nagarischrift ursprünglich eine Nachbildung des griechischen Alphabets enthält, daß auch die Sculpturen in den Felsengrotten von Ellora zum Theil Nachahmungen griechischer Kunst zu enthalten scheinen. Die Gupta-Dynastie, die zu den alten Sagen im Sanskrit gehört, kann nicht älter sein, als 200 Jahre n. Chr. und Vicramaditya, der wol zur Blüthenzeit dieser wissenschaftlichen Cultur lebte, muß mehrere Jahrhunderte nach Chr. gelebt haben. Eine zufällig erhaltene Reisebeschreibung eines chinesischen Pilgers zeigt dann zu Anfang des fünften Jahrhunderts ru-

hige Herrschaft einer Buddhalehre am Indus und Ganges und erst im sechsten und siebenten Jahrhundert stellen die Brahminen die Herrschaft der orthodoxen Vedalehre wieder her. Endlich in manchen für sehr alt angegebenen Dichtungen im Sanskrit, wie z. B. in Bagawadam finden sich indisch-mythisch eingekleidete aus den mosaischen Schriften entlehnte (Noah und die Arche) und aus dem neuen Testament genommene (der Kindermord zu Bethlehem) Erzählungen und Namen.

Unter den Sanskritschriften sind nun das älteste die eigentlichen heiligen Schriften der Brahminen, die Veda. Ihrer sind vier Ritsch-Veda, eine Sammlung von Hymnen und Gebeten, Yadjour-Veda, die Vorschriften der Opfergebräuche enthaltend, Saman-Veda, eine Sammlung von Liturgien, Atharwana-Veda, eine ähnliche jüngere. Diesen sind aber Commentare, die Brahmanas, angehängt, und aus diesen Auszüge, die Upanischad's, welche von philosophischem Inhalt sind. Eine neue persische Bearbeitung derselben unter dem Namen Upnekhat machte schon Anquetil du Perron bei uns bekannt. Neben den Vedas ist wol vom ältesten Manus Verordnungen oder Manawah Dharma Sastra, das alte Gesetzbuch mit einer mythischen Kosmologie als Einleitung. Jünger sind die Itihasas, die zwei großen Heldengedichte Ramajana, in welchem die Menschwerdung des Wischnu als Rama und Mahabarata, in welchen die Menschwerdung des Wischnu als Krischnas besungen wird. Außerdem findet sich eine große Zahl anderer Dichtungen und Schriften über viele besondere Zweige der Wissenschaften.

Sehen wir nun zu, was darin für ein eigener wissenschaftlicher Geist walte, so tritt am entschiedensten Sprachlehre und Metrik hervor. Aber die genaue Zergliederung der Sprache auf ihre einsylbigen Wurzeln be-

günſtigt wenig den philoſophiſchen Geiſt. Die Sternkunde ſpricht wenig für eine alte wiſſenſchaftliche Ausbildung der Brahminen, ſie iſt erſt ſeit Aryabhatta, ſeit dem vierten Jahrhunderte unſerer Zeitrechnung wiſſenſchaftlicher geworden, aber dieſe Wiſſenſchaftlichkeit verräth durchaus den griechiſchen Urſprung. Die ältere indiſche Sternkunde hat eigenthümlich faſt nur die Theilung der Mondbahn in die 27 Mondhäuſer ſeines ſideriſchen Umlaufs und eine ſehr ungenaue Mond-Sonnen-Jupiters Jahrrechnung. Mit dieſer alten Sternenlehre ſcheint die ganz dichteriſche Mythologie von Indra Divespetir, dem Donnerer und Vater der Götter, in Verbindung zu ſtehen. Ihre wol jüngere dichteriſche Ausmalung hat viel Aehnlichkeit mit griechiſcher und lateiniſcher.

§. 129.

Dies ſpricht auch nicht für hohes Alter der jetzt dort geltenden philoſophiſchen Anſichten. Sie finden ſich von mehreren Arten. Das alterthümlichſte Anſehen hat die ganz mythiſche Kosmologie des Manu, welche die Trimurti noch nicht kennt. Die Philoſophie der Upaniſchadas iſt die orthodoxe der Veda. Sie lehrt aber ſchon die Trimurti Brahma, Wiſchnu und S'iwa, welche gewiß einer jüngeren Lehre gehört, in welcher der Cultus der Waisnavas, die nur den Wiſchnu verehren, durch Brahma mit dem der Saiwas, die nur den S'iwa, dem Feuer und Lingam heilig ſind, verehren, freundlich verbunden worden iſt. Daneben ſteht die Epiſode Bagha-vad-Gita aus Mahabarata, ein Geſpräch des Gottes Kriſchnas mit dem Helden Ardſchunas, welches frei von aller Mythologie philoſophirt. Endlich hat uns Colebrooke aus neueren beſonderen Lehrbüchern die verſchie-

denen jetzigen Systeme der Philosophie bei den Brahminen zu schildern angefangen.

1) Sehen wir zuerst Manu's Verordnungen an. Die Einleitung enthält ein Gedicht von der Erschaffung der Welt. Nach der uranfänglichen Finsterniß schuf der selig Selbstständige, unenthüllt Enthüllende zuerst das Wasser und des Lichtes Samen, das gold- und sonneglänzende Ei, in welchem Brahma ruhte. Durch seinen Gedanken theilt Brahma das Erz und breitet es aus zu Himmel, Erde, in der Mitte Luft, die acht Lok (Himmelsgegenden) und das ewige Haus der Wasser. Darauf zog er aus sich selbst hervor den Geist und aus diesem die Ichheit (Ahankara), zuvörderst nemlich die große Seele von dreifacher Art, die fünf Sinne und alle die Wesen, die der Sinn faßt. So ist durch die kleinen Theile (Matras) der sieben Principien (Puruscha), nemlich der großen Seele, der Ichheit und die fünf Sinne das veränderliche Vergängliche aus dem Ewigen geworden *).

Eigenthümlich indisch ist hier die Lehre von den fünf Elementen, als den Elementen der fünf Sinne und die Lehre von der Seele.

Zuerst erzeugt sich Himmelsluft (Akaschon), der Quell des Schalles, aus dieser Windeshauch (Vayu), der Quell der Berührung, daraus Licht, der Quell der Gestalten, aus dem Lichte das Wasser, der Quell des Geschmacks, aus dem Wasser Erde, der Quell des Geruches **).

Die Lehre von der Seele vereinigt nahe bei die stoische Lehre mit der platonischen ***). Die Vermögen der

*) I, 5 — 19.
**) I, 75 — 78.
***) XII, 5 — 38.

Seele werden nemlich angegeben als die fünf Sinne, die Bewegungskraft des Körpers (Jivatman) und die große Seele (Mahat), die Vernunft. Die Theile der vernünftigen Seele sind aber Satwa, Raja und Tamas, welche genau so unterschieden werden wie bei Platon λογιστικὸν, θυμὸς und ἐπιθυμία. Der Satwa gehört wahre Erkenntniß, Schriftforschung, Selbstbeherrschung, Erfüllung der Pflicht, Nachdenken über das Göttliche. Der Raja gehört Unruhe und Abneigung; Herrschsucht und Ruhmsucht, die keinen wichtigen Zweck haben; der Tamas (Finsterniß) sinnliche Begierde und alles, dessen man sich schämt, wenn man es gethan hat.

Die Kosmologie geht aber noch so fort, daß nicht Brahma, sondern unmittelbar Manu Swayambhuva (entsprossen aus dem Selbstbestehenden) *) der Schöpfer der Welt ist. Brahma nemlich theilte sich in ein wirkendes männliches und ein leidendes weibliches Wesen **). Das letzte ist Manu Swayambhuva, welcher die männliche Kraft Viraj ***) erzeugte und die zehn Erzväter (Pitris) und die sieben Manu, deren erster er selbst. Durch diese sind alle Dinge gemacht.

Zwischen dieser Erzählung steht dann aber noch die Phantasie, daß eine solche Welt nur 4 Millionen 320 Tausend Menschenjahre währe, dann aber Brahma wieder eben so lang schlafe †) und einmal steht die buddhistische Phantasie dazwischen, daß die schreckliche Welt des Seins hier stets hin zum Verderben sinkt ††).

---

*) I, 61.
**) I, 32.
***) I, 32. 33.
†) I, 64 – 73.
††) I, 50.

Aber diese aus ungleichartigen Stücken zusammengesetzte Einleitung paßt eben nicht genau zur Gesetzgebung selbst. Die Lehre von der Buße, der Seelenwanderung und der ewigen Seligkeit im Abschnitt XI. und XII. paßt nicht zu diesem Untergange der Welt im Verderben, noch überhaupt zu den Perioden der Weltentstehung und des Weltunterganges, sondern die Fabel der Seelenwanderung ist ganz einfach die griechische: Wandern der einzelnen Seelen durch Pflanzen- und Thiergestalten zur Sühne selbstzugezogener Schuld bis in der letzten Reinigung die Seligkeit in der Vereinigung mit dem höchsten göttlichen Geist erlangt wird.

Endlich so bestimmt durch und durch in den Gesetzen die drei Veda rechtgläubig anerkannt werden und so sehr die Offenbarung der Gesetze ins Einzelne geht, so wird doch keine Mythologie festgehalten, sondern die Lehre schließt *): der Brahmin kann die fünf Elemente, er kann den Mond, die Schutzgeister der acht Lok, den Wischnu, Hara (S'iwa), Agni (Gott des Feuers), Brahma betrachten, — aber er muß die erhabene, allgegenwärtige Vernunft als den unbeschränkten Herrn ihrer aller, durch dessen Macht sie allein existiren, erkennen als einen Geist, den kein Sinn wahrnimmt, der einzig von der von aller Materie gesonderten gleichsam schlummernden (in tiefer Ruhe befindlichen) Seele gedacht werden kann.

Ungeachtet der ganzen Masse abergläubischer Gebräuche und der Vielgestaltigkeit der Götterlehre ist also doch von letzter Hand eine Deutung auf Monotheismus in der Verehrung des allmächtigen höchsten Geistes hinzugegeben in einer dichterischen und philosophischen Auffassung, die wol dem ersten Entwurf des Gesetzbuches selbst nicht gehört

*) XII, 118 — 125.

hat. Alles Philosophische und selbst vieles Mythische scheinen Zugaben von jüngeren Händen.

2) Ich will zum zweiten der Lehre des Bhagavad-Gitá nachgehen *), welche im größten Zusammenhange philosophische Gedanken anbietet. Dieses Gedicht giebt nemlich die Yogalehre ohne mythologische Vorstellungen mit der Sankhia verbunden. Die Yogalehre ist ganz die neoplatonische Lehre von der θεωρία und ἔκστασις, die Lehre von der Vertiefung, nach der es dort hieß, θεωρία ist der Zweck der Natur, hier in Manu's Verordnungen gesagt wird, in Vertiefung schuf Gott die Welt. Das in sich Zurückgehen des Gedankens in die ewige Ruhe ist die Seligkeit und der höchste Zweck von allem. So ist dies die schwärmerische Lehre der Yogis, die hier aber mit der Sankhia verbunden wird. In Bhagavad-Gitá werden zwei Systeme unterschieden, ein System des Handelns und ein System der Erkenntniß. Das System des Handelns ist aber das höhere. Die wahre Vertiefung besteht nicht nur in leidender Hingabe, sondern sie ist mit Handeln verbunden. Nur muß die Handlung ausgeführt werden einzig um ihrer selbst willen, wie sie uns vorgeschrieben ist in den Vedas, ganz ohne Rücksicht auf den Erfolg. Der wahrhaft Vertiefte muß handeln mit vollkommenem Gleichmuth und Unpartheilichkeit rücksichtlich des Erfolges. So scheint diese Lehre philosophisch-ethisch sehr fein gedacht, aber dies geht wieder verloren, weil auf die Frage, was wir thun sollen, nur auf den Aberglauben der Vedavorschriften nach dem Unterschiede der Kasten hingewiesen ist.

---

*) W. v. Humboldt über die unter dem Namen Bhagavad-Gitá bekannte Episode des Mahabarata.

Die Weltanſicht iſt nahe bei buddhiſtiſch. Ueber den Göttern (Dewa) iſt der höchſte Geiſt (der höchſte Puruſcha*)) der ewig unveränderliche, in deſſen höchſtem Wohnungsort unwandelbar bei allen Weltumwandlungen die Seligkeit in ewiger Ruhe Nirwâna **) iſt.

Dieſer ewig Unwandelbare iſt das Gute in allem Guten, das Leben in allem Leben; alle Getheiltheit iſt ihm fremd ***). Hier geht die Anſicht auf die eleatiſche zurück. Sein iſt, Nichtſein iſt nicht, es giebt kein Entſtehen und Vergehen. Alle Getheiltheit weicht ab vom Gleichmuth des Vertieften. Stets unveränderlich iſt die Seele, alle Veränderung hängt nur vom Körper ab. Der Ort der ewigen Ruhe iſt das Ziel aller Seelen in der Seelenwanderung, zu deren Beendigung. Hier fordert jedes Opfer, ſelbſt das höchſte Roßopfer, weil es ſich am Lebendigen vergreift, wieder ſeine Sühne, nur das Opfer der Erkenntniß im Erlangen der vollendeten Vertiefung, des Eingehens in Kriſchnas, führt zur Vollendung. Der Vollendete aber erhält die Maya (Magia), die Zauberkraft Gottes †), kraft der er alle Geſtalten annehmen, alle Zauber frei verrichten kann. Er iſt ſo ganz über die Umwandlung und die Welt der Getheiltheit erhaben.

Alles Handeln iſt in Gott, dem ewig Unveränderlichen, der aber durch ſeine Maya alle Umgeſtaltung und Wiedergeburt der Welt hervorbringt.

Die Lehre von Sattwa, Radſcha und Tamas iſt hier als die Lehre von den drei Guna, von den drei Stufen

---

*) H. S. 9. 10. 16. 17. 24. 25.
**) H. S. 39.
***) H. S. 11.
†) H. S. 16. 17.

in den Eigenschaften der Wesen gegeben. Andere haben sie allgemein als die Stufen des göttlichen, menschlichen und thierischen, hier sind sie Stufen der Ausbildung des menschlichen Geistes (H. S. 28.) und dann auch Stufen der Eigenschaften aller Wesen (H. S. 32.).

Die Grundlehre der Sankhia vom Unterschied des unerzeugt erzeugenden der Natur und dem unerzeugt nicht erzeugenden der Seele ist hier in eigener Weise in der Lehre vom Stoffe (kschetras) und dem Stoffkundigen, in der Lehre vom Brahma (das Brahma) und dem Eingehen der Seelen in Krischnas besprochen (19, 20—24.).

3) Neben diesem stehen dann ins Einzelne gehend Colebrooke's neuere Schilderungen indischer Lehren aus besonderen Lehrbüchern. Er sieht hier mehrere philosophische Systeme neben einander, die er zum Theil mit griechischen Schulen vergleicht. Mir scheinen vorherrschender unter den verschiedenen Namen nur besondere Disciplinen behandelt zu werden, wie andere behaupten, und sich wenigstens dadurch bestätigt, daß in Manus Gesetzbuch XII, 111. dem Brahminen neben den drei Veda das Studium von Nyaya, Mimansa und Nirukta anempfohlen wird, diese aber nicht als widerstreitend angesehen werden. Colebrooke giebt die Ansicht von sechs verschiedenen Lehren, deren meiste noch wieder sehr verschiedene Ausführungen erhalten haben. Die sechs sind die erste und zweite Mimansa oder Mimansa und Vedanta, dann Sankhia und Yoga, endlich Nyaya und Waiseschika. Die Mimansa scheinen näher Religionslehre zu sein; Yoga ist die Lehre von der Vertiefung und die mit ihr verbundene Sankhia gleichsam Metaphysik, Nyaya ist Logik, Waiseschika vorzüglich Physik. In jeder von diesen Lehren ist mancherlei wissenschaftlicher Gehalt zusam-

mengestellt, der jedoch jetzt nur in starrer Ueberlieferung erscheint ohne Spuren eines erfindenden Gedankenganges.

Mir scheint aber hinter alle dem eigentlich nur eine philosophische Weltansicht zu stehen. Den Brahminen gehört eine milde Moral der Friedfertigkeit und der Enthaltung von Mord nach Empedokles Sprachgebrauch. Aber sie ist verdorben durch den Despotismus der Kastenscheidung und die Ueberlast zum Theil sehr roher Reinigungsgebräuche, so wie durch das Vorurtheil für Kasteiung und Heiligung durch diese. Damit ist die Dichtung vom Reinigungslauf in der Seelenwanderung verbunden, durch welchen die Seelen vermöge der höchsten Buße der Erkenntniß endlich in den höchsten Himmel, in Gott, mithin in die wandellose Ruhe der ewigen Seligkeit eingehen. Die Seelen werden dabei als unwandelbar in Gott vorausgesetzt, nur der körperlichen Natur und der leiblichen gehören die Umwandlungen. Die Phantasien der immer erneuten Weltschöpfungen und Weltumwandlungen dienen nur dieser Vorstellung vom Reinigungslaufe. So wird dann etwa die Grundlehre: die Schöpfung entsteht aus der ewigen Ruhe des in sich versenkten Urwesens (das Brahma) durch ein inneres Verlangen in ihm, welches die Maja erzeugte, oder sich als Maja offenbarte, und sie entwickelt sich durch die Verbindung des Urwesens mit der Maja. So entstand zuerst die Trimurti, die Verbindung der drei Gottheiten des Brahma (der Brahma), Wischnu und S'iwa, der Erde, des Wassers und Feuers, der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft. Aus diesen fließt dann das ganze Geisterheer und die Weltentwickelung. Diese Grundlehren haben bei den verschiedenen Parteien ethisch, politisch und mythisch sehr verschiedene Ausführungen. Den Grundgedanken nach kommt es aber vorzüglich auf dreierlei an

1) ob

a) ob das Urwesen als der höchste Geist oder als das Nichts des gestaltlosen Lichtes im höchsten Himmel gedacht wird. Dies scheint in Baghavad-Gita und bei den Buddhisten absichtlich nicht unterschieden zu werden. Doch möchte es eigentlich den dialektischen Hauptunterschied zwischen der orthodoxen Vedanta, welche alles unter dem höchsten Geist als Gott faßt und der Sankhia machen, welche die unthätige nur beschauende Seele zum höchsten hat und alle Götter in den Weltumwandlungen mitbegriffen sein läßt.

b) Ob die Maja Täuschung oder die Wunderkraft Gottes genannt wird. Bei dieser Vorstellung von der Maja wird die indische Dialektik ganz an den ersten eleatischen Grundgedanken, an Xenophanes Unterschied von ὂν κατ' ἐξοχήν und δόξα, an des Parmenides Sprüche, Sein ist, Nichtsein ist nicht; das Eine ist, das Viele ist nicht, zurückgeführt.

c) Ob das zu sühnende Böse, wie in der populären Vorstellung, Schuld der einzelnen Seele, oder das Urübel Ursach der Weltentstehung sein soll. Das Letzte hat nur in der magischen Lehre einen Abschluß und scheint hier nur in dunkeln Phantasien bewegt, indem dem höchsten gestaltlosen reinen Licht in Nirwâna als dem vollendet Guten, das tiefste Gestaltlose in der Finsterniß der Materie als Urübel entgegengesetzt wird.

4) Nach Colebrooke's Bericht vertheidigt die Vedanta abgesehen von Mythen in diesen Grundgedanken eine beschränkte Lehre von der Maja, indem die wahrgenommenen Dinge für wirklich und nicht für bloße Täuschung erklärt werden. Vorzüglich aber vertheidigt sie die Selbstständigkeit geistiger Kräfte, denn die Materie und mithin die Atomen könnten keine eigne Kraft, auch nicht die, sich zu bewegen, in sich haben. Nur die Seele ist für

sich, der Körper nur für eine Seele. Diese Lehre ist in strengem Gegensatz gegen die Sankhia, wie hier auch in Rücksicht der Zweckmäßigkeit der Natur ausgeführt wird. Der Hauptgedanke wird, daß alles durch Gott sei, Gott sei alles und verschieden von jedem Einzelnen, der alleinige Grund aller Dinge, welcher in der Einheit seines Wesens von den Umwandlungen nicht berührt wird. Die Seele aber gehört nicht zu den Verwandlungen Brahmas, sondern sie ist ein Theil von ihm, Geburt und Tod treffen sie nicht, sondern beziehen sich nur auf die körperlichen Hüllen, welche sie von Zeit zu Zeit umgeben. Die höchste Sühne ist denn auch hier die Erkenntniß Gottes.

5) Nyaya und Waiseschika werden immer in Verbindung mit einander genannt, wiewol der Urheber der Nyaya Gautama, der Waiseschika Kanada gewesen sein soll. Nyaya ist ihrem Eigenthümlichen nach Logik und Ste Croix wird wol recht behalten, daß sie mit ihren Spitzfindigkeiten aus den arabisch-aristotelischen Schulen stammt. Dafür stimmt die Ausführung in der Lehre von den Begriffen, wo sie von Geschlechtsbegriff und Artunterschied ausgehen und Colebrooke's Angabe über ihre Lehre von den Schlüssen, wiewol diese dagegen angeführt worden ist. Sie soll nemlich dem Schluß fünf Sätze geben. Zum Beispiel: 1) Dieser Hügel ist feurig, 2) denn er raucht, 3) Alles, was raucht, ist feurig, wie ein Kuchenheerd, 4) Dieser Hügel raucht, 5) Also ist er feurig. Dies ist aber ganz aristotelisch. Die drei letzten Sätze sind des Aristoteles Obersatz, Untersatz und Schlußsatz, denen nur das Enthymema vorausgestellt ist, in dem man den Schluß gewöhnlich in der Rede ausspricht.

In der Lehre von den Gründen der Erkenntniß werden, wie auch sonst in der indischen Lehre, z. B. in

der Sankhya und Manus Gesetzb. XII, 105., die drei angegeben: Anschauung, Beweis und Ueberlieferung oder Offenbarung. In der Waiseschika wird das Religionssystem wie oben vertheidigt, aber mit einer eigenthümlich zu Grunde gelegten Atomenlehre. Die Atomen verbinden sich zu zwei, die doppelten zu drei, die sechsfachen zu vier u. s. w. Ein Sonnenstäubchen ist eine Verbindung der zweiten Art und also ein Atom ein Sechstel des Sonnenstäubchen.

So geht die indische Phantasie hier, wie auch bei der Lehre von den fünf Elementen, einen andern Weg, als die griechische, allein man sieht aus ihren abweichenden Annahmen wol nirgends etwas Ganzes entwickelt.

6) Die Sankhia des Kapila mit der Yoga verbunden deckt, wie in Baghavad-Gita, ganz die religiöse Grundlehre bis zur Lehre von Gott, dem einen höchsten Geist. Die Sankhia für sich ist aber z. B. in dem von Lassen übersetzten Werke Isvara-Krischnas in anderer Weise in Gedächtnißversen dialektisch ausgeführt. Diese systematische Darstellung geht von der Eintheilung aus, daß alles sei entweder unerzeugt erzeugend, oder erzeugt erzeugend, oder erzeugt unerzeugend, oder unerzeugt unerzeugend. Hier ist nun in eigenthümlicher Weise das unerzeugt Erzeugende das Eine Princip des Körperlichen, das schlechthin unthätige Unerzeugte aber die Seele. So soll die Seele für sich frei unberührbar von allen Umwandlungen bestehen, das einzig Wirkende dagegen das Körperliche sein. Dies ist der Stoff (Kschetras) mit den Elementen im Gegensatz des nur erkennenden Stoffkundigen des Baghavad-Gita *). Nur durch die Verbindung die-

*) H. S. 19. 20.

ser beiden Principien entsteht die Welt. Das eine ist das bewußtlos Wirkende, das andere nur das Beschauende. Daran schließt sich dann für die Entwickelung die Lehre von den drei Guna (Satwa, Radscha und Tamas), dem göttlichen, menschlichen und thierischen Grad der Entwickelung der Dinge. So sind die ersten Entwickelungen erzeugt erzeugende, die letzten grob körperlichen erzeugt unerzeugende.

Das erste erzeugt erzeugende ist nun die große Seele oder Vernunft, aus welcher alle Vernunft als Theile von ihr ausfließt.

Es giebt auch keinen von dem körperlichen Princip unabhängigen Gott; auch der höchste Gott ist in die Umwandlungen der Welt mit befangen, denn die reine Seele kann nicht erzeugen. Aus der großen Vernunft geht dann zunächst das Selbstbewußtsein, die Ichheit hervor, und aus dieser die sinnlichen Bestimmungen der Wesen, die fünf nicht wahrnehmbaren Gründe der Elemente, dann die wahrnehmbaren Elemente. Unter diesem folgen dann die nicht mehr erzeugenden körperlichen Erzeugungen.

Den höchsten Interessen entspricht dann endlich hier die thatenlose Ruhe der nur beschauenden Seele, in der jeder Geist für sich unwandelbar in vollkommner Freiheit lebt; nur die Verbindung mit dem Körperlichen giebt ihm den Antheil an Irrthum und Unvollkommenheit, und die reine Erkenntniß dieser Unabhängigkeit der Seele vom Körperlichen und der Welt des Wandelbaren führt zur Vollendung.

Auf diese Lehre scheint der größte Aufwand dialektischer Unterscheidungen verwendet zu sein und sie ist den Grundunterscheidungen nach vielen indischen Gestaltungen der Lehre gemein. So fanden wir sie schon in Manus Gesetzbuch (**I**, 5—19. 75—78. **XII**, 5—38.). Ander-

wärts kommt sie als Lehre von den 25 Principien vor. Nemlich 1. Kschetra. 2. Die große Seele (Mahat). 3. Das Selbstbewußtsein (Ahankara). 4. — 8. Die Wurzeln der Elemente. 9. — 19. Die fünf Sinne, die fünf Organe der Handlung (Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile), das Organ des innern Sinnes. 20. — 24. Die vier Elemente. 25. Die Seele.

Diese hier in der Sankhia dialektisch am bestimmtesten ausgeführte Lehre ist nun offenbar ganz von neoplatonischem Ursprung. Die völlige Unthätigkeit des höchsten geistigen Princips entspricht schon ganz dem höchsten unnennbaren über alle Entwickelungen erhabenen Gott der Neoplatoniker. Daneben ist das körperliche Princip der Grund des Mangels, des Irrthums, des Bösen; die Emanationen geben ein höheres Reich des Erzeugenden, ein niederes des nicht mehr Erzeugenden, wie dort, und die Sankhia-Yoga-Lehre verbindet dies noch ganz in ihrer Vertiefung mit der Theoria und Ekstasis der Neoplatoniker. Daneben zeigen besondere Anklänge eine nahe Verwandtschaft dieser Lehren mit denen des Areopagiten und des Scotus Erigena. Scotus Erigena geht von derselben ersten Eintheilung aus, wie hier die Sankhia und seine Lehre von dem reinen Lichte als dem Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat, ist ebenfalls den Phantasien von Nirwâna sehr verwandt.

Dies möchte wol auf einen gewissen gemeinschaftlichen geschichtlichen Ursprung hinweisen. Sollten nicht alle diese Lehren im Sanskrit viel jünger, als die alte indische Mythologie schon durch gnostische und großentheils durch arabische Vermittelung mit den abendländischen verbunden und aus den letzteren entsprungen sein?

Es zeigt alle diese philosophirende Rede eine, nach Colebrooke's Uebertragung wenigstens, an eine sehr

neue Dialektik gebundene Weltansicht von neoplatonischer Reife und wohl auch von neoplatonischem Ursprung. Dessen geschichtliche Verhältnisse sind uns freilich noch ganz unbekannt. Aber in Manus Gesetzbuch, in Bagha-vad-Gita und in Colebrookes Systemen herrschen offenbar stets dieselben Grundansichten mit geringer Abänderung, die in der Sankhia ganz dem Neoplatonismus anheimfallen und in denen keine originelle Entwickelung hervortritt, nur daß in der Sankhia für sich die Entwickelungen nicht aus dem Ureinen, sondern aus der ersten Verbindung der beiden höchsten Principien erfolgen.

Wir sehen in dem Ganzen dieser indischen Philosopheme eine große Macht der Ueberlieferung. Einmal ausgebildete Lehren oder Betrachtungen, wie Sankhia, Yoga, die Lehre von den drei Guna, den fünf Elementen werden allwärts wiederholt, aber an klaren wissenschaftlichen Ansichten fehlt es ganz und noch mehr an deren Anwendung. Wir sehen Atome, aber keine Atomenlehre, fünf Elemente, aber keinen Weltbau aus ihnen. Der Weltansicht nach erscheint eigentlich wol nur eine Lehre; der Dialektik nach Verschiedenartiges meist ohne inneres Leben. Am bestimmtesten stehen in lebendiger Gedankenentwickelung die theistische Vedanta und die buddhistische Sankhia gegen einander, gleichsam in der philosophischen Fortsetzung des Streites zwischen der alten Brahmalehre und der neueren mehr philosophischen Buddhalehre.

Sollte nicht erst ein Einfluß gnostischer oder christlicher Lehren in eine alte unphilosophische Mythologie des unter Brahma vereinigten Wischnu- und Siwa-Cultus den zum Theil philosophisch werdenden Streit der Buddhalehren gebracht haben, durch den vielleicht die ganze Dichtung von den die Welt versöhnenden Bud-

dhas, ja überhaupt von den Menschwerdungen (Awatars) des Wischnu, selbst in den Itihasas, erst eine Folge wurde?

Viertes Kapitel.

Von dem Philosophischen in der christlichen Lehre.

1. Im Allgemeinen.

§. 130.

In den neoplatonischen Phantasien und Wirren der Abstraction erlischt der philosohische Geist der Griechen. Wir sahen aber zugleich, daß in diesen Phantasien mit der epistematischen Umstellung der platonischen Weltansicht der große neue Gedanke hervorgehoben sei von der höheren unmittelbar in der Vernunft gegründeten Wahrheit. Mit diesem Gedanken, als der Lehre vom Glauben, werden wir nach und nach weiter geführt. Die höchste Aufgabe der Welt- und Lebensansicht ist in der neueren Philosophie in dem theologischen Streit um Supranaturalismus, Naturalismus und Rationalismus gegeben, und diese Frage durch die erste christliche Lehre gestellt. Diese Lehre hat nemlich fast unabhängig von den Fehlern der neoplatonischen Abstraction diesen Grundgedanken festgehalten und einige wenige philosophische Betrachtungen des Apostel Paulus halten den Geist fest in dieser neuen Richtung.

Die Geschichte des Christenthums haben wir als solche in der Geschichte der Philosophie nicht zu verfolgen. Das Christenthum war vom Beginn her kein Werk der Schule und Lehre, sondern eine mächtige Erscheinung im religiösen Leben der Völker. Selbst noch in der Sammlung der Schriften des Kanon kommt nie irgend ein Lehr-

entwurf christlicher Gotteslehre, Heilslehre, Geisterlehre oder Lehre von den letzten Dingen vor. Das Christenthum hatte seine erste Kraft in der begeisterten Hoffnung auf die baldige Niederkunft des Himmelreiches, welche durch die Erscheinung des Messias in Jesus dem Gekreuzigten, der die Menschen entsündigte, vorbereitet wurde und kommen wird mit der baldigen Wiedererscheinung desselben zum Weltgerichte am Tage der Auferstehung der Todten. Diesen begeisterten Erwartungen lag offenbar kein Philosophem, keine wissenschaftliche Lehre zu Grunde, sondern sie ruhten im Leben auf sich selbst und wurden einzig durch die Deutung der früheren Weissagungen vertheidigt. Allein die Welt- und Lebensansicht derjenigen, die in diesem Glauben lebten, sprach sich als christliche Lehre sowohl in der Sittenlehre als in der Gotteslehre nach den Vorstellungsarten des jüdisch-alexandrinischen Neoplatonismus und besonders nach den Ansichten der Essener aus. Es ist für den Anfang nicht von einem christlichen Philosophem, sondern nur von philosophischen Vorstellungsarten die Rede, welche den begeisterten Hoffnungen der Christen im Hintergrund standen. Dafür heben wir folgendes heraus.

1) Die christliche Lehre hat aus den Elementen der mosaischen Gesetzgebung die Verwerfung aller physikalischen Mythologie und die Verehrung Gottes nur im Geiste und in der Wahrheit. Dieser reine und große Gedanke entfernte alle die verwirrten Phantasien neoplatonischer, gnostischer, kabbalistischer Art, von den Weltsphären und den Geisterreichen in verschiedenen Rangordnungen aus der christlichen Lehre, schied diese Lehre von aller heidnischen Mythologie.

2) Durch diesen Ursprung aus dem Judenthum hat sie aber vom Anfang an das Vorurtheil für die Heiligkeit

der ebräischen Literatur und für die Weissagungen der Propheten mit bekommen, welches der Lehre vom Glauben die Zweideutigkeit brachte.

3) Die christliche Lehre verbindet aber damit gegen das Judenthum die Verwerfung der Verdienstlichkeit des Opfercultus und der Reinigungsgebräuche des mosaischen Gesetzes. Der Ceremoniendienst und die Werke des Gesetzes werden als untauglich zur Rechtfertigung verworfen und anstatt dessen die Erfüllung des Gesetzes durch den Messias gelehrt. Darin liegt das Größte; der Geist des Christenthums verwirft alle äußeren Gebräuche als untauglich zur Rechtfertigung und Heiligung, er weist also nur auf den Werth der Gesinnungen in der Liebe und den durch diese lebendig werdenden Glauben hin.

4) Hier gab nun Paulus der Sache den großen Aufschwung, indem er nicht nur die Juden, sondern alle Völker zur Aufnahme des neuen Glaubens berufen erklärte. Damit mußte sich die prophetische und rabbinische Moral vollkommen kosmopolitisch läutern und reinigen. Die Nächstenliebe (3 B. Mose 19, 18.) wird zum höchsten Gebot (Mark. 12, 30. 31. Ev. Joh. 13, 34. und öfter) und darin zum Gebote der allgemeinen Menschenliebe. So wurde der Geist der Ethik der sanfte der Duldung, Friedfertigkeit und Liebe. Damit nun die Idee vom Menschen als Ebenbilde Gottes verbunden, mußte die Idee der gleichen Bruderrechte aller Menschen vor Gott hervortreten, mit welcher die Lehre zur Weltreligionslehre wird, wie Paulus sagt: hier ist nicht Jude oder Grieche, Knecht oder Herr. Die Ausbildung der Ethik mag hier wissenschaftlich erst in sehr junger Zeit weiter gefördert worden sein, aber die Form der Auffassung der sittlichen Ideen als göttlicher Vorschriften gab im Leben doch den vollen Gedanken der Heilighaltung der Pflicht im tiefsten

Grunde in Beziehung auf die Idee der persönlichen Würde des Menschen und der persönlichen Gleichheit der Menschen. Denn dahin wies schon die ebräische Moral, sobald der Unterschied zwischen Jude und Heide aufgehoben war, auf die gemeinverständlichste Weise mit dem alten Spruch: was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch.

Dabei steht der Geist der christlichen Ethik hoch über dem der griechischen Schulen in seiner völkerbeherrschenden Gewalt, denn nicht in Platons Philosophos, nicht in dem wissenschaftlich vollständig ausgebildeten Manne, nicht in der Stoiker Ideal des Weisen zeigt sie die vollendete Tugend, sondern hier wird den Armen das Evangelium gepredigt, welches jedem Menschen, dem wissenschaftlich vornehmsten wie dem geringsten gleich nahe steht nach dem Spruch: selig sind die reines Herzens sind, und in dem Himmelreich in uns, welches ist Liebe, Friede und Freude im heiligen Geist, so daß der einzige Werth der Gesinnung in dem durch die Liebe lebendig gewordenen Glauben nicht der Wissenschaft bewiesen, sondern dem frommen Gefühl werkthätig eingeprägt wird.

5) Das Eigenthümliche der christlichen Ausführung der Lehre bleibt dann in dem besondern Interesse für die Idee der Unsterblichkeit der Seele und der Entsündigung der Menschen. Die mosaische Lehre sah nicht über das Erdenleben hinaus, auch die göttlichen Belohnungen und Strafen sind dort nur irdische. So bedurfte diese Lehre gar keiner Mythologie. Die christliche Lehre hingegen konnte ihren Blick auf die Ewigkeit nicht klar und bestimmt ohne Bilder festhalten. So werden denn hier für Gotteslehre und Heilslehre die einfachsten Mythen aufgenommen eben so, wie wir sie bei den Persern fanden.

Die willkührlichen Dichtungen der Perser von der Geisterwelt fallen hier ganz weg und es ist wol nur zufällige Uebertragung aus den gemeinen Volksvorstellungen, wenn in der Erzählung von Tobias einmal die Heilkraft Gottes (Raphael) gegen den parsischen Dew Asmodi Hülfe gewährt, wenn bei der Empfängniß der Maria die Manneskraft Gottes (Gabriel) den Verkündiger macht und an anderer Stelle der Streiter Gottes (Michael) den Teufel überwindet. Hingegen das Bild der ganzen Weltansicht in der persischen Lehre war, daß der Erstgeborne des Ewigen die Welt vom Bösen befreien, nach dem Siege des Guten die Zeit der Seligkeit herbeiführen, endlich bei der allgemeinen Todtenauferstehung in ewiger Herrschaft des Guten alles vereinigen werde. Eben so herrscht in der christlichen Lehre als erster Gedanke, daß das Himmelreich nahe herbeikommen sei, der Tag der Auferstehung der Todten bevorstehe, das Reich des Friedens (das tausendjährige) den letzten Schrecken folgen werde und endlich Gott sein werde alles in allem. Und auch hier wird dies herbeigeführt durch den Sohn Gottes, der die Menschen entsündigt.

Dabei ist die christliche Lehre von der Entsündigung und dem Weltgericht ganz frei von allen willkührlichen Phantasien von der Seelenwanderung, die Entsündigung aber gebunden an das Bild der Sühnopfer, indem der Erlöser sich selbst zum ewigen Opfer giebt für die Tilgung der Schuld. So steht hier nur einfach die Erwartung des ewigen Lebens dem Erdenleben der Menschen gegenüber. Paulus lehrt dabei 1 Cor. 15, 28. die Tilgung aller Sünde im ewigen Leben, die Worte im Evangelium des Matthäus über das letzte Gericht sind hingegen nebst einigen anderen auf die Ewigkeit der Bestrafung der Bösen gedeutet worden.

Wir werden nun näher zu betrachten haben

1) Das Philoſophiſche im Kanon.
2) Das Philoſophiſche in der Entwickelung der Kirchenlehre.
3) Die Philoſophie im Dienſte der Kirchenlehre.

Bei alle dieſem iſt aber die Philoſophie ein fremdes hinzugekommenes Element, ſie wird nicht um ihrer ſelbſt willen geſucht. Darum gewinnt ſie auch nicht dialektiſch in der philoſophiſchen Fortbildung der Lehre, ſondern nur langſam in den logiſchen Formen der Auffaſſung. Die wahren dialektiſchen Fortſchritte gehören erſt der ganz neuen Zeit.

2. Das Philoſophiſche im Kanon.

§. 131.

Der Kanon des Neuen Teſtamentes, ſo wie ihn die Kirchenverſammlungen zu Laodicea im dritten und die zu Karthago im vierten Jahrhundert zuſammengeſtellt und geordnet haben, iſt nachher die Unterlage faſt der ganzen chriſtlichen Lehre geworden, weil man dieſe Schriften unmittelbar als göttliche Offenbarungen anſah. Dieſer Feſtſtellung des Kanon geht aber die Geſchichte der Entwickelung der chriſtlichen Lehre voraus, ſo wie durch dieſe zum Theil die Anordnung des Kanon erſt bedingt wurde, und der Glaube an andere Tradition geht lange noch neben her. Für die Geſchichte der Philoſophie werden wir indeſſen durch das Zurückgreifen auf die frühere Zeit im Großen nichts gewinnen. Es ſind freilich ſchon unter den erſten, die bei den Chriſten lehrten, philoſophiſch gebildete Männer, wie z. B. Juſtinus der Märtyrer und der gelehrte Clemens von Alexandria, ferner die Vertheidiger der Chriſten ſtritten ſich lange mit dem neoplatoniſchen

Philoſophem und die Chriſten unter einander mit den Waffen der neoplatoniſchen Philoſophie. Aber das Chriſtenthum war Religion im Leben und nicht Philoſophem, man ſtritt ſich nicht eigentlich um philoſophiſche Anſichten, ſondern nur um die Geſchichte Jeſus und ſeine Bedeutung als Meſſias. Die philoſophiſchen Anſichten ſind hier mehr empfangen und niedergelegt als erfunden und neu entwickelt. Davon machen nur einige Betrachtungen des Apoſtel Paulus eine Ausnahme, dieſe ſind aber auch der Lebensfunke der ganzen neuen Entwickelung der Lehre geworden.

Ich will alſo zunächſt nur auf das ſehen, was im Kanon niedergelegt iſt. Und hier kommt dann zweierlei in Frage, das Philoſophiſche in den Johanneiſchen Schriften und das in den Briefen des Apoſtel Paulus.

Es iſt im Ganzen unverkennbar, daß ſich die chriſtlichen Vorſtellungsarten aus dem jüdiſchen Neoplatonismus entwickelt haben. Das zeigt die ethiſche Sprache in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit wie z. B. in der Lehre vom Glauben, der Hoffnung und der Gerechtigkeit, ſo wie in dem Gegenſatz von σάρξ und πνεῦμα, Fleiſch und Geiſt, das zeigt die Sprache in Beziehung auf die Gottheit in Vater, Sohn und heiligem Geiſt und am ſchärfſten in der Lehre von dem Logos, welcher das Licht iſt und vom Beginn her bei Gott und Gott ſelbſt war, wie dieſe den Anfang des Evangeliums des Johannes macht. Ja in einzelnen Stellen, die für das Ganze der Lehre keine Bedeutung gewinnen, geht dies bis zu Vorſtellungsarten, die anderwärts gnoſtiſch genannt werden. Vorzüglich im Evangelium des Johannes 12, 31. „jetzt iſt das Gericht dieſer Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) ausgeſtoßen werden: und ich, wenn ich erhöht ſein werde von der Erde, werde alle zu

mir ziehen", und im Briefe an die Epheser 2, 2., wo von dem Laufe dieser Welt (αἰῶν τοῦ κόσμου τούτου) und dem Fürsten, der in der Luft herrscht, die Rede ist. Der christlichen Lehre wird dann aber eigenthümlich, daß der eingeborne Sohn Gottes der Messias sei, der in Jesus Mensch wurde und durch seinen Tod die Schuld der Sünde versöhnte.

Hier treten nun Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Schriften hervor. Sie sind eigenthümlich belebt durch den schönen und großen Gedanken, daß die Liebe (ἀγάπη) das höchste Gebot sei und daß Gott Liebe sei (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστί). Daneben haben sie ihr Eigenthümliches in dem Symbol der Lehre von der Erlösung. Dieses will ich in Vergleichung mit den allgemeinsten Ansichten besprechen.

Für die Weltgeschichte ist das einfachste Bild immer das von der Entwickelung der Dinge aus dem Chaos. Aus der gestaltlosen Einheit entwickelt sich nach und nach die Gestaltung zu immer größerer Trennung bis zu einem höchsten der Geschiedenheit, dann aber rückwärts geht alle Geschiedenheit wieder in die gestaltlose ewige Ruhe ein. Gerade so haben Herakleitos und Empedokles das Bild den Griechen am genauesten im allgemeinen ausgebildet. Wir sahen aber schon, daß der ganze ionische Grundgedanke „aus dem Ungeschiedenen senkt sich das Schwere nieder, das Leichte steigt auf", derselbe Gedanke sei. Ja, eigentlich sind alle Phantasien von der periodischen Weltverbrennung der Stoiker, vom Weltuntergang und der Erneuerung der Welt indisch, buddhistisch, scandinavisch nur besondere Ausmalungen dieses Gedankens. Daneben stand dann pythagoreisch der andere Grundgedanke vom ewigen Kreislauf der Weltkugel, welchen Aristoteles streng festgehalten hat,

ſo daß ihm der Kreislauf der Geſtirne die höchſte Urſach aller periodiſchen Umwandlungen in der Natur wurde.

Wie bekommen nun dieſe weltgeſchichtlichen Phantaſien ihre religionsphiloſophiſche Bedeutung in Beziehung auf das Gute und Böſe? Dieſe Mythologie vom Guten und Böſen bleibt leicht ohne alle Philoſophie. Dem kindlichen Gemüth iſt zunächſt das Menſchenfreundliche das Gute, das Menſchenfeindliche das Böſe und ſo dichtet es ſich freundliche und feindliche Mächte im Streite mit einander bis zum parſiſchen Gegenſatz des Freundes und Feindes, ſo daß hier der Gegenſatz in das Weltgemälde mit aufgenommen wird. In der Mythologie des Homeros und Heſiodos ſpielt dieſer Gegenſatz gar keine Rolle. Anderwärts wird er nun nur pſychiſch-menſchlich genommen, da findet ſich im reinen Geiſte das Gute, im leiblichen (fleiſchlichen) die Bedingung zu Uebel und Böſem und ſo wird der Gegenſatz von σάρξ und πνεῦμα leicht ohne Philoſophem anerkannt werden.

Wird nun aber der Gegenſatz des Guten und Böſen mit der philoſophiſchen Weltanſicht verglichen, ſo ſtimmt die Anſicht vom ewigen Kreislauf eigentlich nur, wie Ariſtoteles es hat, dafür, daß das Gute das Erſte ſei, alſo in der Welt nur ein Princip des Guten walte und nur in den untergeordneten menſchlichen Angelegenheiten ein Gegenſatz gegen das Gute vorkommen könne. Hingegen die Anſicht von den periodiſchen Weltentwickelungen vergleicht ſich leicht anders. Hier kann das Gute erſt als hervorgegangen angeſehen werden, dann hat aber Niemand die Vereinigung, die Einheit, die Ruhe ſchelten wollen, ſondern nur in Scheidung, Trennung, Vielheit ſetzte man das Böſe voraus. Da nun hier zuletzt der Gegenſatz von ὕλη und μόρφη gilt; alle Einheit und Verbindung als Geſtalt gegeben wird, die Maſſe hingegen die

Urſach der Theilung und Trennung iſt, ſo ſehen wir leicht den Gedanken hervortreten, „die Materie iſt der Grund des Böſen“ und dies vereinigt ſich gleich mit dem Gegenſatz des Fleiſchlichen und Geiſtigen.

Halten wir dagegen den wahren Zuſammenhang unſerer Ideen feſt, ſo ergiebt ſich: der Menſch kann die Urſach des Böſen nur in dem eigenen freien Willen finden und nicht als ein Princip der Welt vorausſetzen. Das Princip der Welt iſt (nach Platons Wort) die Idee des Guten und Menſchen vermögen nicht einzuſehen, wie ihr freier, ſündhafter Wille unter dieſer Idee beſtehe. Daher ſpricht ſich uns die religiöſe Idee nur als die Hoffnung der Reinigung unſeres Willens im ewigen Leben aus. Dies hat der Mythus vom Weltgericht richtig, nur unter dem politiſchen Bilde, daß das Gute belohnt, das Böſe beſtraft werden ſolle. Dieſe Idee iſt gegen die heidniſchen Phantaſien von der Seelenwanderung einfach in der chriſtlichen Lehre feſtgehalten worden, und mit ihr der Troſt der Vergebung der Sünden durch die Tilgung unſerer Schuld, welche der Erlöſer geleiſtet hat, verbunden. Weltüberwindung und Welterlöſung muß in dieſer Weiſe ſubjectiv auf den Willen der Menſchen bezogen werden. Sobald hingegen der Mythus kosmiſch ausgeführt wird, wie bei Gnoſtikern und Buddhiſten, hat er eigentlich nur dann einen feſten Grundgedanken, wenn dem ewig Guten ein böſes Grundweſen an die Seite geſetzt wird. Dieſes Bild kann aber ſittlich nie ausgeführt werden, ſondern nur mit Verwechſelung äußerer menſchlicher Güter mit der ſittlichen Idee.

Die Schwierigkeiten in der philoſophiſchen Auffaſſung dieſer Ideen des Guten und Böſen laſſen ſich in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie leicht nachweiſen. Ethiſch nemlich verſtehen wir leicht, wie die Geſinnung

der

der Tugend, wie der reine Wille allein in seiner Ueberzeugungstreue das Gute sei und ihm das Laster als das Böse entgegenstehe, allein religiös für die Welt können wir dies nicht wissenschaftlich ausdeuten. So halten z. B. die Stoiker ethisch den Gedanken von dem alleinigen Werthe der Tugend, als dem allein Guten fest. Aber die Weltansicht nehmen sie physikalisch, daher wird eigentlich nur die Gesundheit des Lebens in den organischen Gebilden der Gegenstand der Zweckmäßigkeit in der Welt und so wird hier ganz kindlich das Uebel und das Böse mit einander verwechselt. Erst in der neoplatonischen Lehre und dann in der Kirchenlehre wird die wahre Idee des Guten auch auf den Weltzweck bezogen.

In der patriotischen Religion der Juden ist die Erwartung des Messias, des Erlösers ganz klar. Der Held aus dem Stamme Juda und aus der Wurzel Jesse wird kommen, sein Volk zu befreien, es über alle Völker zu erheben und ihm die Erde zu geben, wie Jehovah ihm einst das Land der Verheißung gegeben hatte. Als aber dieser Glaube den höher Gebildeten kosmopolitisch werden sollte, da paßte dieses politische Bild nicht mehr; an seine Stelle mußte sich die Idee des Welterlösers stellen. So gestaltet sich die Idee des Weltheilandes gleichsam in der Verbindung des Messias der Juden mit dem stoischen Ideal des Weisen, des sittlichen Urbildes, und die Erwartungen dieses Glaubens fielen dem Grundgedanken nach mit den parsischen zusammen. Wir sehen hier die Hoffnung auf die Niederkunft des Himmelreiches als den ersten Gegenstand des Glaubens in Verbindung mit der Hoffnung der Entsündigung durch den Messias hervortreten. Der Messias kam aber arm und verachtet und gab den Seinen nicht irdische Herrlichkeit, sondern die milde Lehre der Liebe und den Trost ewiger Hoffnungen. So bringt die Verbindung dieses

Glaubens mit der reineren mosaischen Lehre die Erhebung über alle äußeren Bilder von dem Göttlichen und die Befreiung der Religion von allen sühnenden Ceremonien.

Sehen wir nun hier nur auf die Geschichte der positiven Religion, so müssen wir Strauß recht geben, daß sie die drei Perioden durchlaufen habe, die erste der Begeisterung in der Hoffnung auf die Niederkunft des Himmelreiches, die zweite der Furcht in der Kirche Schrecken der ewigen Verdamniß, die dritte der bloßen Ueberlieferung der Glaubensformeln, in welcher das Innewerden der religiösen Ueberzeugungen nur an diese Bilder gebunden bleibt. Dieser Verlauf gehört eigentlich nicht der Geschichte der Philosophie, denn diese Vorstellungsarten sind ja nur von dichterisch-bildlicher Entwickelung. Viele der unsern meinen aber doch noch, daß diese neoplatonischen Phantasien vom Sohne Gottes philosophische Ideen seien und also philosophisch gelehrt und begründet werden müßten. Allein kein Mensch wird das Bild vom Welterlöser rein sittlich halten können, immer wird ihm die, wenn sie nicht bildlich gilt, falsche politische Vorstellung von Bezahlung der Schuld untergelegt bleiben und schwerlich auch die Verwechselung von Böse und Uebel vermieden werden. Die Vorstellung von der Erlösung, von der Entsündigung der Welt durch den Tod des Mensch gewordenen Sohnes Gottes kann in keiner Weise philosophisch genommen werden, sondern sie ist in dem Lamme Gottes des Johannes, das der Welt Sünde trägt, so gut wie in dem sich selbst zum ewigen Opfer darbringenden Hohenpriester des Briefes an die Ebräer offenbar ein den jüdischen Sühnopfern entlehntes Bild, welches wol eigentlich nur als ein Symbol für die Aufhebung des Opfercultus und die Erfüllung des Gesetzes zuerst ausgebildet worden ist.

§. 132.

So haben wir nur bei dem zu verweilen, was der Apostel Paulus in philosophischer Weise sagt.

Saul, nachher Paulus genannt, war ein Jude und römischer Bürger aus Tarsos, der Vaterstadt mehrerer früherer Philosophen. Er bildete sich in Jerusalem unter Gamaliel, der auch alexandrinische Philosophie gelehrt haben soll *). Dann wurde er erst ein heftiger Gegner der Christen, bald aber ein begeisterter Verkündiger der baldigen Niederkunft des Himmelreiches **) und der mächtigste Verbreiter des ersten Christenthums unter den Nichtjuden im römischen Reiche. Paulus ist der einzige unter den Lehrern im Kanon des neuen Testamentes, der bestimmt mit seiner Individualität vortritt und einige Lehren reflectirend ausführt. Um nun aber hier unsere Angelegenheiten nicht auf unbeholfene Weise mit biblischer Theologie, Dogmen- und Kirchengeschichte zu bemengen, habe ich nur die philosophischen Grundgedanken hervorzuheben, abgesehen von den messianischen Erwartungen und den damit verbundenen symbolischen Vorstellungen der Schuldtilgung durch Jesus Tod, der Vergleichung von Adam und Christus, der Lehre von den letzten Dingen, dem letzten Widersacher und dem ähnlichen. Daher haben wir nur zwei Lehren

---

*) Gfrörer l. c. Theil 2. S. 402. Rabban Gamaliel soll der Enkel des Hillel gewesen sein, welcher im Talmud eine wichtige Rolle spielt, indem dort seine Lehre häufig im Streite mit den Lehren des Schammai angeführt wird. Gamaliel soll eine Schule in Jamnia gehabt haben. Gfrörer das Jahrhundert des Heils. Erste Abtheilung S. 175.

**) Erster Brief an die Thessalonicher. Cap. 4, 16. 17.

hervorzuheben, nemlich die Lehre vom Glauben und die Lehre von der Vorherbestimmung und der göttlichen Gnade.

Glaube und Hoffnung fanden wir schon als Tugenden, ja den Glauben als die höchste Tugend bei Philon von Alexandria. Aber dieser Glaube bleibt eine bloß levitische Vorstellung von den zukünftigen Dingen, von dem Vertrauen auf die von den Propheten gegebenen Verheißungen. Auch hier bei Paulus bleibt die Idee damit in Verbindung, aber sie wird doch gesteigert zu einer philosophisch höheren Bedeutung. Der Glaube an die Erfüllung der Weissagungen, an die Erscheinung des Messias, an Jesus Verdienst zur Versöhnung der Menschen mit Gott ist ein sehr nahe liegendes Symbol für das Vertrauen auf Gott überhaupt, und in dieser Weise hat sich der Begriff verallgemeinert in der Lehre des Paulus und des ihm wenigstens nahen Geistesverwandten, des Verfassers vom Briefe an die Ebräer. So sprechen es die Worte 1 Cor. Cap. 13. V. 8 bis 13. und im Briefe an die Ebräer C. 11. aus. An der ersten Stelle: die Liebe hört nimmer auf, wenn gleich Vorhersagungen, Sprachen und Wissenschaften aufhören. Nur theilweise erkennen wir, nur theilweise sehen wir vorher, wenn aber das Vollendete kommen wird, so wird das Stückwerk aufhören. — Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, wie ich erkannt bin. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Und an der andern Stelle: Glaube ist der Grund der Hoffnungen und der Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen. Im Glauben denken wir, daß die Aeonen durch das Wort Gottes geordnet seien, in dem Unsichtbaren das

Sichtbare geworden sei *). Hier sehe ich einfach, ohne den Anhang der neoplatonischen Phantasien von den verschiedenen Weltordnungen den Grundgedanken ausgesprochen, der dem philosophirenden Geiste die Jahrhunderte hindurch seine Hauptaufgabe gestellt hat, nemlich: diese Wahrheit des frommen Vertrauens, welche der Dinge wahres Wesen, das vollendete Sein an sich zeigt, in der Erhebung über die sinnlichen und wissenschaftlichen Vorstellungsweisen der Menschen. In gleichem Sinne nennt Longinos den Glauben die Voraussehung einer unerweislichen Lehre **) und meint Paulus habe zuerst die Religion in dieser Weise dargestellt. So fanden wir die Bedeutung von *πίστις* denn auch bei jüngeren Neoplatonikern z. B. bei Proklos.

Diese Lehre vom Glauben ist dann innig mit der von der Liebe verbunden, so daß der Glaube nur durch die Liebe lebendig werden könne, indem er sich in den Werken der Liebe zeigt. Und dieser durch die Liebe lebendig gewordene Glaube ist es endlich allein, der da rechtfertigt und heiligt. So gründet diese Lehre den christlichen Grundgedanken, daß nicht die Befolgung äußerer Vorschriften, nicht der Gehorsam gegen das Gesetz, das äußere Gebräuche vorschreibt, sondern nur das Vertrauen auf Gott, welches sich in den Werken der Liebe thätig erweist, den Menschen gerecht mache.

---

*) *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. — πίστιν νοοῦμεν κατῃρτισθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.*

**) *προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου.* Baumgarten-Crusius biblische Theologie S. 432.

Neben diesem Grundgedanken betrifft das von Paulus am bestimmtesten philosophisch ausgesprochene die Lehre von der Sündhaftigkeit der Menschen, der Befreiung durch die Gnade Gottes und der Vorherbestimmung. Die Lehre vom guten Willen im Gegensatz der mangelhaften Willenskraft (Röm. C. 6. und 7.), die Lehre von der gleichen Sündhaftigkeit aller Menschen und von der Hoffnung auf die Reinigung unseres Willens durch die Gnade Gottes (Röm. C. 3. Ephes. C. 2.), endlich die religiöse Auffassung der Lehre von der Vorherbestimmung (Röm. C. 9.).

So ist denn der der Philosophie entgegengesetzte religionsphilosophische Geist des Christenthums als der des Geistes der Liebe und der Reinheit des Herzens zu bezeichnen, welcher die innere Ausbildung des Herzens und seiner Gefühle höher zu schätzen weiß, als alle wissenschaftliche Bildung und darin die völkerbildende Kraft des religiösen Lebens erkennt. Denn der Inbegriff aller ethischen Lehren des Kanons ist die Lehre vom Frieden Gottes im Herzen des Menschen als dem Himmelreich inwendig in uns.

Dabei ist es zu bewundern, wie der gesunde Geist der Lehre nicht nur alle Spur von physischer Mythologie, sondern auch bei der zur Zeit der letzten Redaction des Kanons politisch schon so weit ausgebildeten Hierarchie doch die falschen Anmaßungen der Hierarchie in der Lehre so ganz abgehalten, den Aberglauben an Kasteiung und Mönchsleben nur kaum berührt, und die Phantasien des Chiliasmus in Beziehung auf die letzten Dinge auch so schonend zurückgestellt hat, daß sie nur durch die unklaren Phantasien des mitaufgenommenen Gedichtes unter dem Namen Offenbarung des Johannes lästig geworden sind.

3. Das Philosophische in der Ausbildung der Kirchenlehre.

§. 133.

Die wenigen Betrachtungen, welche wir hier in der ersten christlichen Lehre als philosophische bezeichnet haben, würden für unsern Zweck nicht zu erwähnen gewesen sein, wenn sie nicht so mächtig auf die ganze Fortbildung des Geistes gewirkt und ihr in den folgenden Jahrhunderten die Gestalt gegeben hätten. Bei der Feststellung der Kirchenlehre folgt man nemlich nahe bei diesen pauliniſchen Lehren. Für dieſes Philoſophiſche in der Ausbildung der Kirchenlehre haben wir nicht ganzen Anſichten einzelner Lehrer, ſondern nur beſtimmten Gegenſtänden der Betrachtungen zu folgen, denn ſelbſtſtändige philoſophiſche Unterſuchungen kommen nicht vor. So ſehen wir hier erſtens auf die Lehre vom Glauben und der Offenbarung überhaupt, zweitens auf die Lehren von Gott, drittens die Sittenlehre nebſt den Lehren von der Vorherbeſtimmung und ewigen Beſtrafung, ſo wie denen von der Kirche.

Bei der Beſprechung deſſen müſſen wir uns aber wohl vor einem leicht zu befürchtenden Mißverſtändniß verwahren. Wir müſſen unſere Aufgabe nemlich genau von der theologiſchen Dogmengeſchichte unterſcheiden. Die Ausbildung eines jeden theologiſchen Dogma (z. B. von der Dreieinigkeit, von der Erlöſung, von den Sacramenten, von den letzten Dingen) konnte nur durch philoſophirende Betrachtung gewonnen werden, allein dies Philoſophiren ſetzte jedes Mal eine geſchichtlich gegebene überlieferte Lehre oder Erzählung voraus, woran ſich der philoſophirende Gedanke für poſitive Zwecke anſchloß. Dieſen Gehalt des Nachdenkens über poſitive Lehren ſu-

chen wir hier nun nicht, wenn wir nach dem Philoso-phischen in der Ausbildung der Kirchenlehre und nach-her für die langen Perioden nach der Philosophie im Dienste der abgeschlossenen Kirchenlehre fragen, sondern es kommt uns nur auf die freien philosophischen Unter-lagen an, welche richtig oder unrichtig zu bestimmten Zeiten auf das Positive der Religionslehre angewendet worden sind. Für diesen Zweck erhalten wir die folgen-den kurzen Uebersichten.

a. Von Glaube und Offenbarung.

§. 134.

Die christliche Religion steht in einem ganz andern Verhältnisse zur Philosophie als jede frühere Art des Gottesdienstes, weil sie alles Schaugepränge des Cultus verwarf und also die religiösen Gebräuche fast ganz auf Predigten, Gebete und das Lesen der heiligen Schriften beschränken mußte. So mußte die Weltreligion selbst zu einer Lehre, gewissermaßen zu Philosophie werden. Aber diese nothwendige Folge für jede Religion, welche die Zauberkraft geweihter Gebräuche (die Heiligung durch das Gesetz) verwirft, konnte hier nicht klar anerkannt werden, weil die volksmäßige gemeinschaftliche Anerken-nung der Lehre anfangs nur auf heilig gehaltene Ueber-lieferungen gegründet werden konnte. So stellt sich von Anfang an der Glaube an unmittelbare göttliche Offen-barung und an göttliche Eingebung dem Selbstdenken entgegen und dies bringt einen Widerstreit zwischen Re-ligion und Philosophie, zwischen Gottesgelehrtheit und Weltweisheit hervor.

Dieser Widerstreit hat aber zwei sehr verschiedene Formen:

1) man setzt die Religionswahrheit in göttlicher Offenbarung und also in heiliger Tradition der Wahrheit in menschlichen Einsichten, also der durch Selbstdenken gewonnenen, folglich der Sache der Philosophie entgegen;

2) man setzt nur die religiöse Ueberzeugung im allgemeinen Glauben des Volkes (als Sache der Pistiker) der höheren Einsicht der ausgebildeten Wissenschaft (als Sache der Gnostiker) entgegen.

Nach dem ersten Gegensatz der heiligen Wahrheit gegen die Philosophie sind eigentlich alle früheren Fortbildner der christlichen Lehre gegen die Philosophie nur in verschiedenen Abstufungen. Die heftigsten Gegner der Philosophie sind einige lateinische Kirchenväter wie Tertullianus (starb 220.), Arnobius (st. 326.) und dessen Schüler Lactantius (st. 330.), welche die Philosophie nicht nur entbehrlich, sondern trüglich, mit dem Christenthum streitend, von Gott entfernend, eine Erfindung des Teufels und Quelle der Ketzerei nennen. Milder urtheilen andere besonders griechische Kirchenväter, welche der heidnischen Philosophie Wahrheit zugestehen. So sagt Justinus der Märtyrer (st. 156.), der selbst ein platonischer Philosoph war und eine eigne Offenbarung des λόγος an die alten Philosophen annahm; in verwandter Weise spricht Clemens von Alexandria (st. um 218.), der mit den alexandrinischen Juden eine ältere Tradition aus den mosaischen Schriften voraussetzte, auch Augustinus (geboren 354 zu Tagaste in Afrika, starb 430), der wenigstens eine mündliche Ueberlieferung annahm. Indessen ist bei dieser Zurückweisung auf Offenbarung und deren Ueberlieferung doch kein eignes Recht der Philosophie zugegeben. Bei allen herrscht doch der gleiche Gedanke, daß diese Wahrheit

nicht durch freies Selbſtdenken zu erhalten ſei. Ja, wenn auch eine ſolche philoſophiſche Gotteserkenntniß zugeſtanden wird, ſo kann dieſe doch nicht zu den Heilswahrheiten führen und mit aller Schärfe wird hier das Unvermögen der menſchlichen Vernunft z. B. von Auguſtinus behauptet. Unſicherer wird aber die Sache bei denen, die wie Clemens von Alexandria (ſt. um 218.) und ſein Schüler Origenes (ſt. 253.), den Unterſchied von Piſtikern und Gnoſtikern feſthalten, von der falſchen Gnoſis eine wahre κατὰ κάνονα ἐκκλησιαστικὸν unterſcheiden, und alſo der gelehrten Erhebung der γνῶσις über πίστις feſte philoſophiſche Rechte zugeſtehen müſſen.

Auf dieſe Weiſe wurde die Lehre vom Glauben gleich von Anfang an in den Kampf mit Zweideutigkeiten verwickelt. Anſtatt dabei die im ſittlichen Vertrauen gegründete und in der Liebe lebendige unmittelbare Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit zu denken, meinen viele Freunde des Glaubens nur den Glauben an geoffenbarte Wahrheit und indem ſie dieſen über alle γνῶσις erheben, ſchützen ſie ſeine Rechte nur vermittelſt eines falſchen Bildes. Die anderen dagegen ſetzen den Glauben als gemeine Religionsüberzeugung im Gefühl und durch Ueberlieferung unter eine höhere Wiſſenſchaft von den Religionswahrheiten und gefährden damit die Rechte des wahren Glaubens, obgleich ſie ganz richtig den Werth des Selbſtdenkens und der gebildeten Einſicht anerkennen.

Dieſe Zweideutigkeit hat denn die Philoſophie der poſitiven Religionslehre gegenüber die wechſelnden Schickſale erleben laſſen. Aus heftigem Widerſtreit wird ſie endlich friedliche Dienerin des Kirchenglaubens, ſpäter wacht der Streit wieder auf, wird auf ſehr verſchiedene

Weisen fortgeführt, bis wir ihn endlich mit Ueberwindung des blinden Ueberlieferungsglaubens zu beendigen suchen, indem wir das Selbstdenken in den Dienst des wahren Glaubens bringen.

Diese der Philosophie feindliche Hingabe an bloßen Ueberlieferungsglauben hat vom Beginn her an die Stelle des wissenschaftlichen Streites den Gegensatz von Rechtgläubigkeit und Ketzerei gebracht, somit den Glauben in Bekenntnißformeln verwandelt, die mit der steigenden Macht der Hierarchie und als gar in Constantin's und Theodosius Reiche die orthodoxe Lehre als Hof- und Staatsreligion mit dem Schwerdte sanctionirt wurde, der Kirchenlehre überwiegend politische Bedeutung gaben, auf jeden Fall ihren Geist ganz von der Philosophie wegwendeten. So war es natürlich, daß der Gnosticismus selbst bald von der Kirche als Ketzerei verdammt wurde. Indessen war diese Gegenwehr der positiven Lehre gegen die Gnosis und alle Einmengung der Philosophie damals nicht bloße Gewaltthat, sondern für die Ausbildung und Feststellung der Lehre selbst sehr vortheilhaft. Denn wenn das Bestreben, die positiven christlichen Lehren durch philosophische Betrachtungen zu erläutern nicht in sehr engen Schranken gehalten wurde, so bot die Philosophie der Zeit gleich nur die unsichern und willkührlichen neoplatonischen Phantasien zur Vergleichung an. Nur durch die Gegenwehr gegen die Gnosis konnte also die Lehre von der Willkührlichkeit neoplatonischer und den Abenteuern gnostischer Phantasien frei gehalten werden. Aber streng ließ sich wieder diese Verwerfung aller Gnosis doch sobald noch nicht festhalten. Dies war doch nur möglich, wenn die **regula fidei** genau und vollständig in unabänderlicher Weise festgestellt und der Ueberlieferung allein anvertraut war, wenn

man ohne eignes Urtheil nur auf heilige Schrift hinzuweisen hatte. Dies ist aber erst nach Augustinus hergestellt worden, denn zuvor mußte sich ja der Ueberlieferungsglaube selbst erst bilden und dies ist in der christlichen Lehre doch mehr durch Reflexion als durch Aufnahme und Umbildung früherer Traditionen geschehen. Ja vollständig ist dieser Friede des ganz passiven Ueberlieferungsglaubens niemals hergestellt worden, da es selbst in der Kirchenlehre doch immer noch streitige Puncte gab.

Lactantius hat sehr klar diese Theorie der Religionswahrheit nur durch Ueberlieferung, nemlich durch unmittelbare göttliche Offenbarung mit der Verwerfung aller menschlichen Weisheit.

Er sagt: Scientia ab ingenio venire non potest, nec cogitatione comprehendi, quia in se ipso habere propriam scientiam non hominis, sed dei est. Mortalis autem natura non capit scientiam, nisi quae veniat extrinsecus. Ideirco enim oculos et aures et ceteros sensus patefecit in corpore divina sollertia, ut per eos aditus scientia perveniret ad mentem (Institut. divin. l. 3. c. 3.).

Mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsepta longe a veri perspectione summota est; et hoc differt ab humanitate divinitas, quod humanitatis est ignoratio, divinitatis scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras, quibus offusa hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes, nostris sensibus divinare non possumus. Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet; remoto autem deo coelestique doctrina, omnia erroribus plena sunt (de ira dei c. 1.).

Cum enim sit nobis divinis litteris traditum, cogitationes philosophorum stultas esse, id ipsum re et argumentis docendum est, ne quis honesto sapientiae nomine inductus, aut inanis eloquentiae splendore deceptus, humanis malit quam divinis credere. Quae quidem tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter, ut, cum deus ad hominem loqueretur, argumentis asseret suas voces, tanquam fides ei non haberetur; sed ut oportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus iudex, cuius est non argumentari, sed pronuntiare verum. (Institut. divin. l. 3. c. 1.).

So soll denn genau feststehen, daß wir die Wahrheit und Weisheit nur durch positive Ueberlieferung von Gott empfangen können; aber wie will denn derselbe Lactantius anderwärts seine Annäherung an die parsische Lehre von Ormuzd und Ahriman frei machen von eigner Gnosis und Philosophie? Er sagt: fabricaturus deus hunc mundum, qui constaret rebus inter se contrariis — fecit ante omnia duos fontes rerum inter se adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum et pravum, quorum alter deo est tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa. (Institut. divin. l. 2. c. 8.) und so das weitere, wie z. B. bei seiner Vorstellung von der Erschaffung der Engel.

Dies ist der unvermeidliche Widerstreit in der Voraussetzung des passiven Ueberlieferungsglaubens. Er hat dabei immer eine Hinneigung zu einem mystischen übersinnlichen Empirismus, indem er jede eigene Einsicht in die ewige Wahrheit ableugnet, und sie dann doch in irgend einer Weise der höheren Beihülfe, der göttlichen Eingebung in Erfahrung bringen muß.

Die klare Lehre des Lactantius und die verwandte aller Kirchenväter hat eigentlich die pſychologiſche Vorausſetzung einer Erkenntnißtheorie: die ſinnliche Erkenntniß ſei menſchlich, alle reine Vernunfterkenntniß aber göttlich und dieſe göttliche könne nur durch eine göttliche Offenbarung uns bekannt werden. Das hatte Platon beſſer. Bei ihm beſitzen wir die nothwendige Wahrheit durch die Erinnerung an unſer früheres Leben bei Gott, da iſt ſie mit Nothwendigkeit in unſerer Vernunft gegründet. Aber hier ſoll unſere Vernunft dazu zu ohnmächtig ſein, die nothwendige höhere Wahrheit ſoll nur von außen her durch göttliche Eingebung und dann durch Ueberlieferung, alſo durch das innere Licht eines höheren myſtiſchen Sinnes und dann geſchichtlich an uns gebracht werden. Damit hat dieſe Lehre ihren langen Streit mit dem Rationalismus vorbereitet, dem ſie eigentlich dienen ſollte. Denn dagegen ſteht die einleuchtende Wahrheit: die ewige göttliche Ueberzeugung kann doch nicht anders als mit Nothwendigkeit in uns gegründet ſein; wie könnte ſie uns durch ein zufälliges Ereigniß gegeben, wie geſchichtlich bekannt werden? Das iſt denn der einfache Widerſtreit, um den man ſich ſtreitet bis auf den heutigen Tag. Wir ſehen aber leicht, daß wenn der Aberglaube hier ſeinen Machtſpruch beſtimmter Formeln als den allein ſeligmachenden geltend machen will, er auf die die langen Jahrhunderte hindurch brennende Logik der Scheiterhaufen: „Glaub! oder ich ſchlage dich todt“, gerathen mußte.

Schon der Name αἵρεσις für Ketzerei iſt ganz im Streit für den abſoluten Ueberlieferungsglauben, der dem Menſchen jedes Vermögen abſpricht, die höhere Wahrheit durch die Vernunft zu erkennen, gewählt. Denn αἵρεσις iſt gleichſam nur das Selbſtwählen der Wahr-

heit, alſo Vertrauen auf eigene Weisheit im Gegenſatz gegen göttliche Offenbarung. So wird der Kampf gegen die Häreſie Kampf gegen die Vernunft. Aber in der That konnte es denn doch ſo nicht bleiben, da man ſich um die geoffenbarte Wahrheit ſelbſt ſtritt. Unvermeidlich mengt ſich einige Gnoſis ein und im Streit um eigene Meinungen bleibt orthodox, was die herrſchende Partei ſagt.

Daher mußte ſich in der mildeſten Anerkennung des Werthes menſchlicher Weisheit die Sache ſo herausſtellen, daß ſie zwar zur Abweiſung des Unglaubens aber nicht zur Begründung des Glaubens angewendet werden dürfe, nach jenem Bilde, daß die Philoſophie nur als Magd der geoffenbarten Gotteslehre unterzugeben ſei, nach welchem die Philoſophie ſo lange im tiefen Frieden mit der Kirchenlehre blieb, während jeder Verſuch, einen eigenen Gedanken gegen die Kirchenlehre haben zu wollen, bürgerlich ſo gefährlich wurde für Gut und Leben.

b. Die ſpeculative Lehre von der Gottheit, der Welt und der Seele.

§. 135.

Unter dieſen Bedingungen mußte die ganz für ein geoffenbartes Geheimniß des Glaubens angegebene Lehre doch nach und nach ausgebildet werden und dies geſchah in der Kirchenlehre mit einer gewiſſen Conſequenz, jedoch nicht mit der Conſequenz eines philoſophiſchen Syſtems, denn ein ſolches hatte ja hier Niemand eigentlich zu ſuchen. Man beſprach die poſitiven Lehren, und das Philoſophiſche nur nach ſeiner natürlichen Verbindung mit dieſen. So können wir das Philoſophiſche in dieſen Lehren etwa für den Standpunct des **Auguſtinus** überblicken.

Das Eigenthümliche der christlichen Lehre macht, daß die Lehre eine einfache Grundlage frei von aller Physik und physikalischen Mythologie erhält. Gehen die Lehrer mit neoplatonischen und gnostischen Phantasien unvermeidlich um, so bleibt die eigenthümliche Metaphysik dieser Lehren doch von neoplatonischer und gnostischer willkührlicher Phantasie im Weltgemälde, wie in der Gotteslehre, überhaupt in der Weise der Abstraction frei. Die Lehre von Welt und Gottheit bleibt einfacher bei dem gesunden Menschenverstand und nahe bei der schlichten stoischen Lehre, besonders wie die jüngeren Stoiker sie aussprechen, wenn man aus dieser stoischen Lehre die physischen Vorstellungsarten wegläßt. Die Lehre geht von populären und schulmäßigen unvollkommneren Lehren nach und nach zu reineren über. Sie macht nur den neuen Fehler durch das Mißverständniß des Glaubens, der so lang unüberwindlich stehen bleibt und durch den der Geist endlich ganz in die Fesseln der Kirchenlehre geschlagen wird.

Indem die Dialektik das Phantastische des Neoplatonismus verläßt, bleibt ihr das Schlichtere der stoischen und peripatetischen und sie wendet sich allmählich zu der Weise der Fortbildung der aristotelischen hinüber, welche später als die scholastische Dialektik hervortritt.

1) In der Lehre von Gott verwirft Augustinus für die Idee von Gott den psychischen Anthropomorphismus, der von Zorn, Wohlwollen, Gemüthsbewegung oder Leidenschaft Gottes spricht und während andere in stoischer Weise sich von der Körperlichkeit Gottes nicht loszumachen wissen, stellt er diese Unkörperlichkeit Gottes ganz fest, zur richtigen Scheidung der Kirchenlehre vom Hylozoismus. Sehr klar lehrt er, wie Gott durch keine der aristotelischen Kategorien gedacht werden könne. Gott denken wir uns, wenn wir können, ohne Qualität gut, ohne

ohne Quantität groß, ohne Verstand als Schöpfer, ohne Lage als gegenwärtig, ohne Habitus als allumfassend, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig, ohne alle Veränderung in ihm alles Veränderliche hervorbringend und nichts leidend. — Gott ist ohne Zweifel **substantia** oder besser zu sagen **essentia**. Denn Gott ist nicht das Subject seiner Güte, sondern die Güte selbst *). — Gott ist nicht irgendwo. Denn was irgendwo ist, ist in einem Orte enthalten; was aber in einem Orte enthalten ist, ist ein Körper. Er ist also nicht irgendwo, und da er doch ist, und nicht an einem Orte ist, so sind vielmehr alle Dinge in ihm, als er irgendwo. Denn ein Ort ist im Raume, welcher von der Länge, Breite und Dicke eines Körpers eingenommen wird, dergleichen etwas ist aber Gott nicht. Alle Dinge sind in ihm, der Ort aber ist er nicht. Gott ist durch alles verbreitet, nicht als die Qua-

*) August. de trinitate l. 5. c. 1. 2. Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia. — Sicut enim ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia — ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia.

L. 7. c. 5. Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subiecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

lität der Welt, sondern als die schöpferische Substanz der Welt, ohne Arbeit die Welt regierend, ohne Mühe sie zusammenhaltend. Nicht aber ist er durch die Räume der Orte verbreitet, daß er halb hier, halb dort und erst im Ganzen ganz wäre, sondern er ist ganz im Himmel, ganz auf der Erde, ganz in Himmel und Erde, aber in keinem Orte enthalten, sondern in sich überall ganz *). — Wenn jemand fragt, warum hat Gott die Welt gemacht? so fragt er nach einer Ursach des göttlichen Willen. Aber alle Ursache ist bewirkend; alles Bewirkende aber ist größer, als das Bewirkte; nichts aber ist größer, als Gottes Wille. Nach einer Ursache des göttlichen Willens ist also nicht zu fragen **).

---

*) de diversis quaestionibus. Quaest. 20. Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est.

Epist. 57. Substantialiter Deus ubique diffusus. Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in sola terra totus et in coelo et in terra totus et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

**) Qu. 28. Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est, quam quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda.

2) Für das Verhältniß der Welt zur Gottheit ist durch die allgemein angenommene Auffassung der ersten Lehre in den mosaischen Schriften herbeigeführt und allgemein behauptet die Idee von Gott als Welturheber und nicht nur als Weltordner mit der absoluten Bestimmung in dem Ausdruck: Gott schuf die Welt aus Nichts.

Damit wird auch richtig die unerschaffene Materie geleugnet, aber ohne dabei der Naturlehre genug thun zu können. Denn die Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens ist für den Menschen wol richtig anerkannt und die Erhabenheit desselben über Zeit und Raum, aber nicht der ächte platonische Unterschied zwischen dem Sein der Dinge selbst und einer bloßen Erscheinung der Dinge für den Menschen. Darum stellt sich doch eine philosophische Aufgabe einer Wissenschaft von Seele, Welt und Gottheit fest, welche so lange mit ihren Ansprüchen getäuscht hat und die wahren philosophischen Anforderungen des Glaubens nicht finden ließ.

Die meisten Lehrer nehmen hier, wie Aristoteles, die erschaffene Welt räumlich begrenzt, dann aber auch, von der mosaischen Dichtung geführt, zeitlich anfangend. Nur einige schärfer philosophische, wie Clemens von Alexandria und sein Schüler Origenes, behaupten die zeitliche Anfangslosigkeit. Augustinus entscheidet hier ganz nach der Consequenz der aristotelischen Metaphysik. So wie es außer der Welt keinen Ort giebt, giebt es außer ihr auch keine Zeit, die ja nur die Zahl der Veränderung in der Welt ist. Dies deutet er denn auch auf den Anfang der Welt, so daß ohne Schwierigkeit gedacht werden könne, vor der Erschaffung der Welt sei keine Zeit gewesen, wenn man nur Zeit und Ewigkeit (tempus et sempiternum) richtig unterscheidet und für den göttlichen

Entschluß, die Welt anfangen zu lassen, giebt es ja keine Frage nach einer Ursach *).

Für die Vorstellungen von der Geisterwelt hatte die Ueberlieferung die Bilder von Engeln und bösen Geistern mitgebracht. Darüber ist meist nur in populärer Weise gesprochen, weniger metaphysisch entschieden worden.

3) Neben diesen allgemeinen Lehren standen nun aber noch die besondern von der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens nach dem neoplatonischen Unterschied von Gott dem Vater, dem eingeborenen Sohn, als dem menschgewordenen Erlöser, und dem heiligen Geist. Diese Vorstellungen waren anfangs unbefangen in die christliche Sprache mit hinüber genommen und ohne eine scharfe Auswahl der Ausdrücke, so wie Justinus der Märtyrer den Logos noch unbefangen in den heidnischen Philosophen sich auch wirksam erzeigen läßt, wie Origenes den Sohn Gottes in Gott nur sein läßt, was die Vernunft im Menschen ist und den heiligen Geist die thätige und wirkende Kraft Gottes. Aber später, als die christliche Kirche zur Herrschaft im Staate gelangte, wurden diese Vorstellungen die verderblichen. Obschon die Kirche alle Gnosis für ketzerisch erklärt hatte, verließ sie seit den arianischen Streitigkeiten doch den schlichten Glauben an den einen Gott der Liebe und seinen zur Erlösung der Menschen gesandten Sohn und verlor sich dagegen in leere Spitzfindigkeiten zur Ausbildung der Lehre von der Dreieinigkeit, indem hier Unterschiede in den Glaubensformeln, die für den lebendigen Glauben ohne alle Bedeutung bleiben, als zum ewigen Heil und zur ewigen Verdammniß führend gegen einander gestellt wurden. So wurde für die Rechtgläubigen festgestellt, daß der Sohn gleichen und nicht nur

*) Aug. de civitate dei l. 11. c. 5. 6.

ähnlichen Wesens mit dem Vater sei, einigermaßen consequent für die Idee der absoluten Einheit Gottes; später aber soll nach dem Spruche der Chalcedonischen allgemeinen Kirchenversammlung vom Jahre 451. die Rechtgläubigen zum ewigen Heil führen der Glaube, daß in Christus' einer Person zwei Naturen ohne alle Vermischung mit einander verbunden seien, andere aber, nemlich die, welche dem Spruch der Monophysiten folgen, zur ewigen Verdammniß der Glaube, daß in Christus' einer Natur zwei Naturen ohne alle Vermischung mit einander verbunden seien. Dann tritt die Kirche in die griechische und lateinische auseinander, weil die einen zum ewigen Heil fordern den Glauben, der heilige Hauch werde nur vom Vater, die andern, er werde auch vom Sohne ausgeathmet. Auf alle diese Spitzfindigkeiten wurde der Gedanke bei der Ausbildung der positiven Kirchenlehre natürlich geführt, aber eigentlich philosophisch ließen sich hier die spitzfindigeren Unterscheidungen nicht behandeln; philosophisch mußte man die Sache einfacher bei den Vorstellungsweisen lassen, welche, wie man auch die Ausdrücke für den Unterschied der drei Personen in Gott gewählt hatte, doch nur drei Eigenschaften oder Wirkungsweisen Gottes unterschieden. Auch Augustinus bleibt bei seiner weitläuftigen Betrachtung dieser Lehre philosophisch nur bei der einfachen Vergleichung der Dreieinigkeit mit der Einheit eines Wesens, dem mehrere Eigenschaften, wie Masse, Gestalt und Lage demselben Körper, oder dem mehrere Vermögen, wie Gedächtniß, Verstand und Wille derselben Seele zukommen. Auf diesem ähnliche Vergleichung muß sich auch jede spätere philosophisch gemeinte Erläuterung dieser Idee beschränken. Der Kampf mit den wilderen Phantasien der Gnostiker gab aber anfangs der bestimmten Auffassung der Lehre von der Dreieinigkeit eine

große Wichtigkeit bei der Ausbildung der Kirchenlehre und dieſe Wichtigkeit mußte ſich natürlich ſteigern, nachdem die Irrungen in dieſer Lehre die großen Spaltungen veranlaßt hatten. So bringt dieſe Lehre ſpäter bei dem Wiedererwachen des philoſophiſchen Geiſtes in den Kloſterſchulen das erſte Leben in die ſcholaſtiſchen Lehren und es iſt bis auf unſere Zeit in der Geſchichte der Philoſophie die Meinung ſtehen geblieben, daß die Lehre von der Dreieinigkeit eine wichtige philoſophiſche Lehre ſei. Ich möchte aber erwiedern: Nun ja! Aller guten Dinge ſind drei. Wie die Pythagoreer lehren, Zwei iſt das erſte Schema der Spaltung, Drei der Verbindung; Drei iſt die erſte Zahl, die Anfang, Mittel und Ende hat. Oder wie Ariſtoteles (Vom Himmel l. 1. c. 1.) ſagt: Drei iſt die Zahl in den heiligen Gebräuchen, denn Drei iſt das Ganze, weil der Raum nur drei Dimenſionen hat. Dies iſt ſehr einfach wahr, aber leer und ohne Tiefſinn. Und ſo bleibt es auch in der Ausbildung dieſer Phantaſien. Xenokrates ſagt: in Gott iſt die Monas und Dyas, und Numenios ſagt dazu: Eins und Zwei macht Drei. Xenokrates ſagt: die Monas iſt männlich, die Dyas weiblich. Dies iſt wieder nur die Trennung; die Einheit iſt Vater, Mutter und Kind. So haben wir die einfache Trinität der Eſſener und Kabbaliſten: Gott Vater, Gott Mutter und Gott Sohn. Da lohnt es nicht der Mühe, ſo einfache Formen mythiſcher Auffaſſung philoſophiſch zu nennen und ſie mit ſchwerfälliger Beſprechung geheimnißvoll machen zu wollen. Die klarſte Dreifaltigkeit in der menſchlichen Idee von Gott iſt: Gottes ſelbſtſtändiges Weſen, Gott als Welturheber, Gottes Walten in der Welt. Dem entſprechen die Stichworte in der jüdiſch-alexandriniſchen Lehre, Gott; der λόγος προφορικός, der Demiurgos; und πνεῦμα ἅγιον, die waltende göttliche

Kraft; nahe dabei stehen auch des Plotinos ὄν, νοῦς und ζωή. Nur der Streit mit den Gnostikern und nachher die Uneinigkeit in der Kirche hat den genaueren Unterscheidungen der Hypostasen oder der Personen die Wichtigkeit gegeben, ohne daß dabei wahrhaft philosophischer Scharfsinn verwendet werden konnte. Die in der positiven Religionslehre entscheidende Vorstellung von Jesus, dem zur Tilgung unserer Schuld Mensch gewordenen Gott, hat nie wahrhaft philosophisch aufgefaßt oder gar abgeleitet werden können. Alle philosophische Rede für die genauere Feststellung dieser Ideen ist nur durch die Mißverständnisse der Religionsdichtung veranlaßt worden und wird in der Ausführung immer in gnostische Irrthümer verleiten.

4) In der Lehre von der Seele hatten die populären Aussprüche in den mosaischen Schriften und die alte Philosophie auf die Lehre von der Körperlichkeit der Seele, populäre und philosophische Unterscheidungen auf die Lehre von der Zusammengesetztheit der Seele geführt. Augustinus wählt richtig die Unkörperlichkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit.

In der Lehre von der Erzeugung der Seelen stritten verschiedene, ob die Seelen vor den Körpern ursprünglich erschaffen, ob sie wie die Leiber durch Fortpflanzung erzeugt oder zu jedem Leibe neu erschaffen würden. Augustinus thut gut, sich aus diesem Streite zurück zu halten und nur zu entscheiden, die Seele ist von Gott geschaffen, nicht ein Theil von ihm, nicht aus ihm ausgeflossen *).

*) Aug. epist. 157. Hactenus autem dicimus sine periculo, latere animae originem, ut non tamen eam partem dei esse credamus, sed creaturam, nec de deo natam, sed a deo factam atque in eius genus adoptandam mirabili digna-

c. Sittenlehre, ewige Vergeltung und Kirche.

§. 136.

1) Die Sittenlehre hat hier Niemand eigentlich wissenschaftlich behandelt. Aber es kommen viele einzelne Ausführungen von Pflichtvorschriften bald populär ermahnend, bald in recht strenger und scharfer Auffassung vor. So z. B. die Lehre des Lactantius, daß nicht die sinnlichen Begierden und Gemüthsbewegungen z. B. Wollust oder Zorn an sich unsittlich seien, sondern es erst dadurch werden, daß sie auf falsche Gegenstände bezogen werden. Andere aber beurtheilen dieses auf entgegengesetzte Weise, indem sie die Kasteiung verdienstlich und alles Fleischliche sündlich finden. Im Ganzen mußte sich aber doch im Unterschied von der alten griechischen Ethik die Gestalt der Tugendlehre so geben, wie die christliche Ethik später so lange Zeiten hindurch systematisch dargestellt wurde. Die religiösen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung (später die theologischen genannt) werden über die niederen Cardinaltugenden, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Weisheit, wie schon bei Philon, dem Juden, erhoben, und dies ist die Gestalt, unter welcher die Ethik beim Augustinus erscheint. Aber dazu bringt die Verwechselung des religiösen mit dem ethischen noch die zwei fremden Gedanken, Entsündigung durch den Glauben und ewige Belohnung als letzten Zweck mit in die Tugendlehre.

---

tione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus esse, sed spiritum, non creatorem utique, sed creatum. Nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile, quo gravatur, quia illuc eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint.

Die griechische Ethik hat die drei klaren Ideale: der Tugend oder Seelenstärke, der Freundschaft und der Vaterlandsliebe. Das erste macht sich im Leben leicht geltend zur Anerkennung der Tapferkeit, der Aufrichtigkeit und Beherrschung der Begierden, eben so das der Freundschaft in der Anerkennung von Theilnahme und Wohlthätigkeit; Vaterlandsliebe dagegen fordert erst eine günstige Ausbildung der Gesellschaft. Der Beherrschung der Begierden hatten die Stoiker noch die religiöse Bedeutung gegeben in der Ergebenheit in den Willen Gottes, und die christliche Lehre faßte dies als Reinheit des Herzens und den Frieden Gottes im Herzen. Augustinus faßte dies alles christlich unter dem Gebot der Liebe zusammen.

Allein die kirchliche Lehre brachte dazu die vorherrschenden Phantasien von der Vergebung der Sünde und dadurch die Vorstellung vom Abverdienen der Schuld, wodurch die Tugend zu verdienstlicher Handlung (die Zahlung leistet oder Bezahlung verdient) wurde. Mit diesem ethischen Mißverständniß der religiösen Idee der Sündhaftigkeit wurde das Ideal der Tugend als Seelenstärke des falschen Stolzes verdächtigt und dagegen Verdienstlichkeit eines niedergedrückten Sündengefühls untergeschoben, um dem Glauben an die Erlösung die Stätte zu bereiten. Derselbe durch die Vorstellungen von der ewigen Vergeltung herbeigeführte Gedanke der Verdienstlichkeit gesellte zur Wohlthätigkeit die pythagoreischen Vorurtheile über Enthaltsamkeit und Wahl der Speisen, steigerte dieselben sogar zu dem Aberglauben, daß Fasten, Kasteiung, Enthaltung von Fleischspeisen, Enthaltung vom Weibe mit allen Fratzen des Mönchslebens verdienstlich ja heiligend seien. So wich die Lehre von der ersten christlichen, wie Petri Tuch (Apostelg. Cap. 10.) sie zeigt, weit ab, und die Ethik erhielt ihre besondere Ausführung der Lehren von

Reue, Buße, Bekenntniß und daneben des Lobes der Werkheiligkeit. Durch dieses Verderbniß der Glaubensidee wurde die Ethik mit schwer zu beseitigenden Irrungen belastet.

Der Gedanke im Mittelpuncte der wahren christlichen Sittenlehre, welche die eine Tugend, in der alle befaßt sind, in die Reinheit des Herzens, somit in die Gerechtigkeit und in den Glauben setzt, bekommt hier in dem Mißverständnisse des Glaubens die großen Schwierigkeiten gegen sich. Ruht alle höhere Wahrheit nur auf dem Ueberlieferungsglauben, so haben wir sie nur durch Gottes offenbarenden Spruch und nicht in nothwendiger Einsicht, auch die sittlichen Vorschriften sind nur durch Gottes Willkühr geordnet, es giebt keine menschliche vernünftige Ueberzeugung vom Guten, sondern nur einen blinden Gehorsam gegen Gottes Gebote. Nicht weil es gut ist, haben wir Folge zu leisten, sagt Tertullianus, sondern weil Gott es geboten hat. Diese richtige Folge aus der Voraussetzung, gegen die das gesunde sittliche Urtheil doch so hart ansteht, macht den meisten Lehrern große Schwierigkeiten. Viele fordern, wie Origenes, eine vernünftige Erforschung des Guten, so wie Augustinus in seiner Jugend sagt *): **non sane ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.** Aber später kehrt Augustinus dieses ganz um, indem er Gottes Willen doch nicht einem höheren Gesetz unterwerfen kann und also alles in Gottes Belieben stellen muß. Diese Schwierigkeit wird in der That in der menschlichen Rede immer stehen bleiben, so lange man ewige Wahrheit und endliche Wahrheit nicht gegen einander zu stellen versteht und nicht einsieht, daß menschliche

*) de libero arbitrio l. 1. c. 3.

Beurtheilungen nur der endlichen Wahrheit gehören, die unter nothwendigen Gesetzen ermessen wird.

2) Mit dieser ganz positiven Auffassung der sittlichen Gebote wird denn auch der Werth der Handlungen nicht eigentlich im Rechtthun und der tugendhaften Gesinnung, sondern, wie bei der bloßen Befolgung äußerer religiöser Gebräuche, nur in der Richtung der Gedanken auf Gott gesucht. Dies brachte dann den thörichten Spruch: die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster *). Der gleiche Fehler verdirbt dann auch das Rechtsgefühl, indem man dem schlimmen Spruche folgt: „dem Gläubigen gehört die ganze Welt der Reichthümer, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus", wodurch die Plünderungskriege gegen Ketzer und Heiden gerechtfertigt sind.

An derselben Bedingung der Unterscheidung von ewiger Wahrheit und wissenschaftlicher Gesetzlichkeit hängt natürlich auch die Entscheidung über Nothwendigkeit, Schicksal und freie Wunderthätigkeit Gottes. Denn wer will die Allmacht beschränken? In Aristoteles Physik stand die Unterordnung aller Naturveränderungen unter der Kreisbewegung des Himmels und der Gestirne, daher behielt die peripatetische Schule die Lehre vom Sternengeschick, vom astrologischen Schicksal bei. Nemesius und Augustinus haben dieses mit klarem Gedanken verworfen, aber daneben mußten sie doch die Wunderthätigkeit stehen lassen.

3) Mit diesen Schwierigkeiten verbinden sich noch andere durch die Verbindung der sittlichen Ideen mit denen vom Zweck der Welt, der Freiheit des Willens und der

*) Lactantius institut. div. l. 5. c. 10. l. 6. c. 9. Augustinus de civitate dei l. 19. c. 25.

ewigen Vergeltung. Die Gnostiker fanden den Zweck der Welt in der Befreiung der Welt vom Bösen, in der Abbüßung, und Origenes erklärt sich in ähnlicher Weise, indem er den Zweck in die göttlichen Veranstaltungen setzt, dem freien Willen der Geister die Besserung möglich zu machen. Augustinus sagt richtig, der Zweck der Welt sei dem Menschen unerforschlich. Aber in anderer Weise nimmt er doch den Gedanken mit dem schönen Spruch: „Gott ist das höchste Gut", der in Rücksicht der sittlichen Beurtheilung nur so leicht mystisch wird und wieder anstatt des wahren Glaubens zur neoplatonischen Entzückung hinüberführt und über alle Forderungen des Rechtthuns die Vertiefung in die Gottesidee und die Vergebung der Sünde erhebt. Augustinus nahm in seiner Jugend Platons Lehre von der nothwendigen Wahrheit an und von dem, daß alles Erlernen derselben nur Erinnerung sei, doch schreibt er dieses einem den körperlichen Sinnen unerreichbaren, inneren Lichte zu, welches er dann wie die neoplatonische innere Anschauung schildert. So wie wir bei sichtbaren Dingen, die wir nicht gesehen haben, denen glauben, die sie sahen, so sollen wir auch bei unsichtbaren Dingen denen glauben, **qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur,** und so verliert sich der Gedanke in mystischen blinden Ueberlieferungsglauben, welcher in natürlicher naher Verbindung mit der mystischen Asketik der Kasteiung und Ertödtung des Fleisches steht und sich der neoplatonischen Versenkung in die Anschauung Gottes nähert, die indessen Augustinus dem Menschen im Erdenleben unerreichbar erklärt. Zu diesem kommt immer noch die falsche Verbindung mit den Ideen der ewigen Vergeltung. Hier liegt es so nahe, den Zweck der Welt in dieser ewigen Vergeltung zu finden; vorauszusetzen, daß die ewige Weisheit

Gottes zum höchsten Gesetz geordnet habe, daß die Guten ein seliges, die Bösen ein unseliges Leben verdienen. Dadurch wird aber auch der höchste Zweck des Menschen nicht die Tugend, sondern die Seligkeit im ewigen Leben.

Das alte z. B. das platonische Bild der Seelenwanderung hat zwar auch diese jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen, aber doch zum Zweck der Besserung und nicht zur letzten ewigen Ablohnung. Hier bleiben die sittlichen Zwecke die höchsten, in den Ausführungen dieser Kirchenlehrer werden sie hingegen auf eine mißliche Weise untergeordnet.

4) In Verbindung mit diesem führt natürlich die philosophische Betrachtung auch auf die Frage nach dem Ursprunge des Bösen in Gottes Welt und auf die Frage nach der Freiheit des Willens.

In Rücksicht der Theodicee wird hier das natürliche Uebel richtig vom sittlich Bösen unterschieden, es wird richtig entschieden, daß es nicht neben Gott ein von ihm unabhängiges böses Urwesen geben könne, sondern daß die Ursach des Bösen nur in der Freiheit des Willens erschaffener Geister liege. Für die weitere Ausführung kann die Theodicee überhaupt keine anderen Grundgedanken haben als folgende. Erstens den des Aristoteles, das Böse ist nur Verneinung und nicht wesenhaft; zweitens den des Chrysippos, alles besteht durch Gegensätze, wenn also das Böse nicht wäre, so könnte auch das Gute nicht sein, oder allgemeiner, das Böse ist eine Bedingung, ohne welche das Gute nicht sein könnte; drittens in der Welt muß alles Mögliche wirklich sein, also müssen auch alle Stufen unvollkommner Wesen sein. Alle diese drei werden hier bestimmt ausgeführt. Augustinus lehrt: das Böse ist nur eine Verneinung. Der Mangel ist causa deficiens, alles Wesentliche causa efficiens. Gott kann

nulla ex parte deficere, aber wer mangelhaft ist und dadurch böses thut, der hat causas deficientes. Auch das dritte führt Augustinus genau aus. Alle Stufen unvollkommner Wesen müssen in der Welt sein, darum aber noch nicht die Sünde. Unvollkommne Willen, die sündigen können, müssen sein, aber eben diese sind frei, sie müssen nicht nothwendig sündigen, sondern die Sünde ist ihre Schuld. Das zweite führt unter anderen Lactantius aus, ausführlich wie Chrysippos. Wir sagen dagegen: die Zulassung des Bösen durch das höchste Gut bleibt dem Menschen immer unerforschlich. Daß das Böse nur verneine, erläutert nichts und ist unrichtig gesprochen, denn das Böse ist nicht die bloße Verneinung des Guten, sondern im Widerstreit mit demselben. Ungerecht ist nicht jeder, der nicht gerecht handelt, wie das Thier oder der Stein, sondern nur der verständige Wille, welcher auf eine dem gerechten widerstreitende Weise handelt. Bei dem zweiten und dritten aber fragt sich, wer hat denn wol der Allmacht den Zwang der Gegensätze und das Gesetz, daß unvollkommne Wesen sein müssen, übergeordnet?

So sind wir hier schon für die ganzen Fragen der Theodicee mit der Geschichte der Philosophie am Ende. Wer sich hier mit der Einsicht nicht begnügen will, daß die Gesetze der Weltregierung dem Menschen unerforschlich seien, der wiederholt immer nur die unbeholfene Rede nach diesen drei Ansichten.

5) In der Lehre von der Freiheit des Willens hat Augustinus sehr klare Grundgedanken, aber durch die Verbindung mit den Lehren von der Erbsünde, der Vorherbestimmung und der Gnade verliert er sich dann ganz in die Feststellung der abergläubischen Kirchenlehre.

Richtig erkennt er die Freiheit des Willens als Bedingung der Möglichkeit, gut oder böse zu sein. Welches

gewählt werden mag, ist ein freier Entschluß, indem der Mensch selbstständig ist; Nichts ist die Ursach seiner Unsittlichkeit; der Entschluß zum Bösen ist unerklärlich, denn ein freier Entschluß hat ja keine höhere Ursach.

Später fährt er aber fort: durch die erste Sünde ist die Freiheit verloren und von nun an der Mensch ein Sklave der Sünde. Nach dem Sündenfall bleibt ihm nur Freiheit zum Sündigen, aber nicht zum Nichtsündigen. Durch Adams Fall ist die Sünde erblich über das Menschengeschlecht gekommen. Von nun an kann der Mensch nur durch die Gnade Gottes zum Wollen und Vollbringen des Guten gelangen, nur durch die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch ihre Natur ganz verändert, umgeformt und der Mensch eine ganz neue Creatur wird. Gott erwählt ganz willkührlich, wen er begnadigen will; er bestimmt den Einen zur ewigen Seligkeit, den Anderen zur ewigen Verdammniß und daran thut er nicht unrecht, weil er Gott ist und der Mensch nichts verdient.

Die letzte harte Lehre war eigentlich der milderen des Pelagius entgegen ausgebildet worden. Pelagius leugnete die Erbsünde, behauptete, daß der freie Wille nur durch sich selbst gut oder böse werde und daß des Menschen Loos im ewigen Leben als Folge seiner Handlungen gemäß der Allwissenheit Gottes bedingt vorherbestimmt sei.

Nicht nur der persönliche Einfluß, sondern gewissermaßen auch die Consequenz bestimmte durch die Kirchenversammlung zu Ephesus des Augustinus Lehre als die orthodoxe und die Kirche blieb wenigstens nahe dabei.

So wie wir bis jetzt die Sache besprochen haben, kann der Streit philosophisch genommen werden. Es

kommt nemlich wieder alles auf die Unterscheidung der endlichen und ewigen Ansicht der Dinge an. So weit nun folgt Augustinus offenbar den Lehren im Briefe an die Römer, er beurtheilt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen der Idee nach richtig und hält sie unter dem Bilde der Erbsünde fest mit ihrer Untilgbarkeit im Erdenleben. Auch würde er im Festhalten der pauliniſchen Lehre die Vorherbestimmung richtig beurtheilt haben, wenn er sie auf das Erdenleben beschränkt hätte, aber hier begeht er den alles verderbenden Fehler, sie zu einer ewigen der Seligkeit oder Verdammniß zu machen. Pelagius fühlt dagegen, daß eine solche Vorherbestimmung zu ewiger Seligkeit oder Verdammniß eine Ungerechtigkeit und unserer Idee von Gott ganz unwürdig sei, wie sie denn auch mit dem ersten Johanneiſchen Spruche, daß Gott die Liebe ist, und mit der ersten christlichen Lehre, daß Liebe zu Gott und dem Nächsten das höchste Gebot sei, im Widerspruche steht. Sonst bezieht sich des Pelagius Beurtheilung der Freiheit nur auf den natürlichen Standpunkt der Ethik und dessen endliche Wahrheit, er behält darin Unrecht, daß er die zeitliche Vorherbestimmung nicht von der ewigen unterscheidet.

6) Zu diesem, wenn man will, Philosophischen kommt aber noch das Verderbniß der Kirchenlehre im Aberglauben an geweihte Gebräuche hinzu. Im Widerspruche mit der ersten Christenlehre, daß nur der Glaube und nicht äußere Gebräuche rechtfertigen, wird hier alles auf das Aeußerliche der Sacramente gestellt und damit die politische Macht der Kirche gegründet. Wie Augustinus im 28. Briefe sagt: **Christi ecclesia nec parvulos homines recentissime natos a damnatione credit nisi per gratiam nominis Christi, quam in suis sacramentis commendavit, posse liberari.** Der Mensch soll also

nicht

nicht durch die ſittliche Geſinnung im Leben, ſondern nur durch den Glauben an die Gnadenmittel der Kirche in den Sacramenten gerechtfertigt werden, und auch dieſes nur, wenn die willkührlich erwählende Gnade Gottes es will. Da iſt das Ende der Philoſophie!

Durch Vernichtung des Unterſchiedes zwiſchen dem Volke Gottes und anderen Völkern und durch die Aufhebung des moſaiſchen Ceremoniendienſtes mußte die reine chriſtliche Lehre mit der ſittlichen Verpflichtung der Menſchen zur Liebe und Gerechtigkeit an die Stelle des politiſchen hohenprieſterlichen Jehovahreiches mit der Idee des herniedergekommenen Himmelreiches die Idee eines ſittlichen Reiches der Menſchheit, eines Reiches unter der waltenden gleichen Bruderliebe der Menſchen erhalten.

Aber dieſe Idee gab in der Ausbildung der chriſtlichen Geſellſchaft nur im erſten Anfange Anklänge im Leben. Gar bald führte die äußere Verwaltung der Geſellſchaft an die politiſch-hierarchiſchen Formen des Hohenprieſterreiches zurück, und indem ſich damit die Idee der Weltreligion und ihrer allein wahren Religionslehre verband, entſtand die Idee der allein ſeligmachenden Kirche als eines Prieſterreiches, deſſen Prieſtern die Mittel zum ewigen Heil allein anvertraut ſeien. **Sola igitur catholica ecclesia est**, ſagt Lactantius *), **quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis; hoc est domicilium fidei; hoc templum dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est.**

Damit war die Macht der Philoſophie ganz gebrochen, ſie mußte ſchweigen oder ihre gänzliche Unterthan-

*) institut. div. l. 4. c. 30.

ſchaft unter die Kirchenlehre anerkennen. Lange hat ſie geſchwiegen und dann noch länger dieſen Dienſt verſehen. Das Schlimmſte darin aber blieb das Verderbniß der ganzen ſittlichen Beurtheilung des Lebens. Dumpfes Sündengefühl und daneben Abbezahlung der Schuld durch todte Werke, durch geiſtloſe Ceremonien und den ganzen Aberglauben des Mönchslebens. Wir werden nach Jahrhunderten in ein ganz anderes Völkerleben zu der erſten Zeit hingeführt, in welcher der philoſophiſche Geiſt ſich wieder ſelbſtthätig zu regen vermochte. Erſt als die germaniſchen Einwanderer in ihren neuen Wohnſitzen ſo weit zur Ruhe gekommen waren, konnte wieder von einer ſelbſtdenkenden Bewegung des philoſophiſchen Geiſtes die Rede ſein. Da nun aber dieſer ſich ganz an die feſtgeſtellte Kirchenlehre anſchloß, ſo bekommt ſeine Entwickelung eine ſehr einfache Geſtalt, ſowohl in Rückſicht ihres guten Geiſtes als in Rückſicht ihrer Fehler.

Der gute Geiſt bleibt der der chriſtlichen Philoſophie. Der philoſophiſche Ernſt konnte ſich nicht wieder in die phyſikaliſchen Mythologien verwickeln und damit bleibt das metaphyſiſche Thema nur ein ungemein einfaches der Gotteslehre und Seelenlehre, um in der Weiſe, in welche die Kirchenväter eingeleitet hatten, die poſitiven Glaubenslehren auch der menſchlichen Einſicht zum Theil deutlich zu machen.

Aber dies philoſophiſch machen des Poſitiven war doch ein nicht durchzuführender Gedanke, daher bleibt der Grundfehler immer die Verwechſelung des blinden Autoritätsglaubens der Kirche mit dem wahren Glauben an den Gott der Liebe und an die ewigen Hoffnungen.

Zweite Abtheilung.

Mystiker und Scholastiker oder die Philosophie in den Mönchsschulen der katholischen Kirche.

Erstes Kapitel.

Mysticismus oder christlicher Neoplatonismus; die Mönchsphilosophie.

1. Uebergang der wissenschaftlichen Ausbildung in die Klosterschulen des Abendlandes.

§. 137.

Nach der Zeit, in welcher der orthodoxe Kirchenglaube der abendländischen Kirche in seinen geistbannenden Glaubensformeln erstarrt war, schweift unser Blick über Jahrhunderte hin, in denen sich keine erhebliche Erscheinung für unsere Betrachtung darbietet. Aus dem wilden Gedränge der Völker, welches die römische Welt zerstörte und einem allmählich in Europa sich ausbildenden neuen germanischen Volksleben die Stätte bereitete, gestalten sich alle Lebensverhältnisse neu und erst zur Zeit Karl des Großen fanden die Wissenschaften wieder in den Kloster-

ſchulen und Domſchulen einen öffentlichen Schutz. Aber der Anfang war ſchwer und das Werk konnte nur langſam gedeihen. Lange wurde in dieſen Schulen nur getrieben, was dem Mönchsleben frommte, und dieſes wußte anfangs wenig Anſprüche zu machen.

In Griechenland erhielt ſich, nachdem Kaiſer Juſtinianus im Jahre 529 die Philoſophenſchulen hatte ſchließen laſſen, doch die Kenntniß der alten Literatur. Von dort ſind uns aus dem ſechſten Jahrhundert der Commentator des Ariſtoteles Simplicius und wegen ſeiner Sammlung von Auszügen aus alten Werken Johannes Stobäus wichtig geblieben. Dann in ähnlicher Weiſe aus dem ſiebenten Jahrhundert der alexandriniſche Eklektiker Johannes Philoponus, aus dem achten Johannes Damascenus, aus dem neunten Jahrhundert aber der Patriarch Photius. Doch alle dieſe gelten uns nur als bruchſtückweiſe Ueberlieferer alter Weisheit, die eigentlich nur für kirchliche Zwecke ſchrieben.

Aus dem Abendlande führen wir die Namen des Marcianus Capella (lebte um das Jahr 474) und des Magnus Aurelius Caſſiodorus (der im Jahre 575 als Mönch ſtarb) an, weil dieſe Entwürfe der ſieben freien Künſte (des trivium, Grammatik, Rhetorik und Dialektik und des quadrivium, Muſik, Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie) ſchrieben; ferner den römiſchen Patricier Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (den Theodorich wegen falſchen Verdachtes zwiſchen 524 und 526 enthaupten ließ). Boëthius ſchrieb ein vielgeleſenes Werk de consolatione philosophiae, überſetzte ins Lateiniſche und commentirte einige logiſche Schriften des Ariſtoteles und war dabei, wie wir früher erwähnt haben, der erſte, wel-

cher die hypothetiſchen Formen in die peripatetiſche Logik mit aufnahm.

Die Schriften der Kirchenväter, beſonders des Auguſtinus, einige dem Auguſtinus untergeſchobene logiſche Schriften, die Schriften des angeblichen Dionyſius Areopagita und dieſe Werke des Boëthius und Caſſiodorus waren dann lange Zeit faſt das einzige, was im Abendlande allgemeiner geleſen wurde.

In Großbritannien blieb gelehrte Bildung am meiſten rege. Dort ſetzte der Angelſachſe Beda Venerabilis (welcher im Jahre 735 ſtarb) ſeine Compendien aus Boëthius und Caſſiodorus zuſammen; von dort kam Alcuin (welcher im Jahre 804 ſtarb) an Karl des Großen Hof. Er ſetzte ſeine Schrift de septem artibus aus der des Beda zuſammen, und wurde Lehrer des Dialektiker Rhabanus Maurus, welcher ſeine Lehre in Deutſchland verbreitete, und im Jahre 856 als Erzbiſchof von Mainz ſtarb. Von dort kam endlich der Irländer Johannes Scotus Erigena an den Hof Karl des Kahlen. Dieſer iſt der erſte, von dem wir weiter zu erzählen haben, indem wir zuſehen, wie der philoſophiſche Geiſt allmählich unter den germaniſchen Völkern erwacht.

Aber lange Zeiten hindurch bleibt dieſer philoſophiſche Geiſt nur im Dienſte der Kirchenlehre. Alle Wiſſenſchaft bleibt dem Mönchsleben unterthan und der philoſophiſche Geiſt gehört nur dieſem. So gehen die reichen Zeiten in der Entwickelung des europäiſchen Völkerlebens an uns vorüber, ohne in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften eigentlich weiter führen zu können. Erſt vom ſechszehnten in das ſiebzehnte Jahrhundert lernt der philoſophiſche Geiſt hier wieder ſeine eigene Kraft fühlen. Der ganze große

Aufſchwung des Völkerlebens durch die Geiſtlichkeit der römiſchen Kirche, die Kreuzzüge und das germaniſche Ritterthum trifft den philoſophiſchen Geiſt nur ganz einſeitig von der kirchlichen Seite in ſeinen dialektiſchen Beſtrebungen. Einzeln zeigt ſich im neunten Jahrhundert Scotus Erigena, die Kirchengewalt hält ihn gleich nieder; ſpäter im Uebergange vom elften ins zwölfte Jahrhundert zur Zeit des Anſelmus und beſonders des Abälard zeigt ſich aber eine mächtige dialektiſche Anregung in der Schule, deren kecker Geiſt zwar wieder durch Myſticismus und Kirchengewalt niedergedrückt wird, aber doch zu dem neuen, dem ſcholaſtiſchen Geiſt der Philoſophie, hinüber führt, welcher ganz in den Banden des Mönchslebens feſtgehalten ſeine Blüthenzeit im dreizehnten Jahrhundert erlebt. Von da abwärts ſeit dem erneuten Streit um den Nominalismus wird der Geiſt wieder freier und geſtaltet ſich nach und nach den wiſſenſchaftlichen Geiſt der neuen Zeit.

2. Myſticismus oder chriſtlicher Neoplatonismus; die Mönchsphiloſophie.

§. 138.

Die Geſchichte des Philoſophiſchen in der Kirchenlehre haben wir oben eigentlich nur auf dem Wege verfolgt, wie ſie ihre orthodoxe Ausbildung erhielt und dabei den neoplatoniſchen Phantaſien nur einen ſehr beſchränkten Einfluß geſtattete. Aber daneben hat ſich der jüngere Geiſt des Neoplatonismus noch auf eine andere eigenthümliche Weiſe mit den chriſtlichen Lehren verbunden, in den in engerer Bedeutung myſtiſch zu nennenden Lehren, deren ganze Weltanſicht eigentlich nur dem Mönchsleben huldigt in einem eigenen neoplatoniſchen Pantheismus. Dieſer

Myſticismus iſt beſonders feſtgeſtellt und ausgebreitet worden durch Schriften von unbekanntem Urſprung de coelesti hierarchia, de divinis nominibus, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, welche ſeit dem fünften Jahrhundert unter dem Namen des Dionyſius Areopagita erſchienen und in den Klöſtern viel geleſen worden ſind, auf die ganze folgende Zeit einen großen Einfluß behauptet und der myſtiſchen Lehre der folgenden Zeit die Grundlage gegeben haben. Die Tradition machte dieſen Dionyſius zu einem unmittelbaren Schüler der Apoſtel, zu Jeſus Zeitgenoſſen und zum Biſchof in Athen, was ihm ſchon ein großes Vertrauen bringen mußte. Dieſe Lehre enthält einen neoplatoniſchen Pantheismus in kirchlicher Weiſe, jedoch ſo, daß die Lehre von dem in Chriſtus menſchgewordenen und die Welt erlöſenden Sohne Gottes darin faſt gar keine Bedeutung hat.

Der philoſophiſche Grundgedanke in ihr iſt, daß Gott Alles in Allem ſei; alles Sein in ſich umfaſſe, ſo daß er alles irgendwie Seienden Princip und Urſache iſt und ein jedes an ihm ſeinen Theil hat. Nachdem dieſer Gedanke weitläuftig ausgeführt iſt, heißt es weiter: Gott iſt das Leben, aus welchem alles Leben, die Urweisheit, aus welcher alle Weisheit, die Urvernunft, aus welcher alle Vernunft, die Urkraft, aus welcher alle Kraft fließt. Das Gute iſt das Weſen der Gottheit; dieſes Gute iſt das Schöne, die Liebe und das Geliebte. Aus ihm dem Urſchönen fließt alle Schönheit, wie aus der Sonne das Licht. Das Schöne iſt aller Dinge Princip und umfaßt alles aus Liebe zur eigenen Schönheit, es iſt das Ziel von allem und was als Endzweck geſucht wird.

Dieſe Gotteserkenntniß wird uns durch die myſtiſche Theologie, deren Erkenntnißweiſe in folgender

Art geſchildert wird. Ein Ausfluß der vom Vater ausgehenden Lichtoffenbarung kommt auf uns, und zieht uns als einigende Kraft zu der Einheit und vergötternden Einfachheit des allverſammelnden Vaters. Chriſtus, welcher das väterliche Licht iſt, das Alle erleuchtet, durch welchen wir den Zutritt zum Vater erlangt haben, muß anrufen, wer die Erleuchtung der von den Vätern überlieferten Offenbarungen empfangen und die bildlich bezeichnete himmliſche Hierarchie mit geiſtigen Augen urbildlich anſchauen will. Denn der urgöttliche Strahl kann nur in ſymboliſcher Umhüllung den Menſchen leuchten. In dieſem Leben erkennen wir Gott nur in Räthſeln, in jenem aber werden wir ihn in ſichtbarer Erſcheinung ſchauen, und von ſeinem reinſten Lichte beſtrahlt ſein. Es giebt jedoch eine geheime Weisheit, ein Anſchauen der höchſten Geheimniſſe der Theologie, ein Eindringen in das göttliche Dunkel, wohin man gelangt durch Aufgebung aller ſinnlichen und verſtändigen Erkenntniß alles Seienden und Nichtſeienden, durch Zurückziehung ſeiner ſelbſt von allen Dingen. Davon darf aber den Uneingeweihten nichts kund werden, welche den natürlichen Dingen anhängen und an nichts Uebernatürliches glauben. Die Theologie zeigt ſich ohne Hülle nur denen, welche Unreines und Reines durchſchreitend ſich zum Gipfel alles Heiligen erheben und alles göttliche Licht, alle Töne und Reden hinter ſich laſſend in das Dunkel ſich verlieren, wo der Ueberſchwengliche wohnt. Der Myſtiker, der in jenes Dunkel gelangt iſt, ſchaut und erkennt ohne Schauen und Erkennen das, was über allem Schönen und Erkennen iſt; denn dies iſt das wahre Schauen und Erkennen und dadurch wird der Ueberſchwengliche überſchwenglich gefeiert, daß man alle Dinge von ihm wegdenkt, ſo wie der Bildner alles von dem Bilde wegnimmt, was deſſen Geſtalt entſtellt.

Diese Lehre von der mystischen Entzückung wird dann hier eigentlich ausgeführt zur Verherrlichung des mönchischen Kirchenstaates.

Der Zweck der Welt ist Vergottung, Rückkehr zu Gott, Einigung mit Gott. Diesen Zweck erfüllt im Himmel die himmlische Hierarchie, auf Erden die kirchliche Hierarchie. Hierarchie ist eine heilige Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, dem Göttlichen angemessen und nach den ihr eingegebenen göttlichen Erleuchtungen verhältnißmäßig zur Nachahmung Gottes sich annähernd. Ihr Zweck ist die Vereinigung mit Gott; ihr Geschäft Reinigen, Erleuchten, Vollenden. Nach diesen drei Stufen der Annäherung und Vereinigung mit Gott ist alles im Himmel und auf Erden geordnet.

Die himmlische Hierarchie ist die Ordnung der Geisteswelt, die Welt der Engel. Diese sind nach den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung in dreimal drei Classen getheilt; die höchste der Thronen, der Seraphim und Cherubim als die Classe der Vollendung; die zweite der Gewalten, Herrschaften und Kräfte als die Classe der Erleuchtung; die dritte der Erzengel und Gewalten als die Classe der Reinigung.

Diese himmlische Hierarchie ist in der kirchlichen Hierarchie in weltlichen Formen abgebildet, damit wir von den heiligsten Bildern zu den unbildlichen einfachen Aehnlichkeiten uns emporheben mögen. Das Wesen der kirchlichen Hierarchie ist die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift und in den Sacramenten. Unter dieser wird wieder das ganze Volk in die drei Classen der Einweihung, der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung getheilt. In der untersten Classe steht der große Haufe der zu reinigenden Sünder und Reumüthigen; die zweite Classe begreift diejenigen, welche an den Sacramenten Theil nehmen,

und welche der Erleuchtung theilhaft ſind; die dritte begreift die Vollendeten, welches die Mönche (die Therapeuten) ſind. Eben ſo wird dann weiter die Prieſterſchaft eingetheilt in die Biſchöfe (Hierarchen), Prieſter (Presbyter) und Diener (Diaconen), ſo daß den letzten die Reinigung zukommt, den mittleren das Erleuchten, den erſten das Vollenden *).

So tritt deutlich als der ganzen Lehre letzter Zweck die Verherrlichung des Mönchslebens, noch ohne Rückſicht auf Pabſtthum, hervor.

3. Johannes Scotus Erigena.

§. 139.

Dieſer Lehre folgte nun der Irländer Johannes Scotus Erigena. Dieſer ſteht noch vor dem Streit um Nominalismus und Realismus; ſeine Anſicht iſt ganz dem eben geſchilderten myſtiſchen neoplatoniſchen Pantheismus entlehnt. Scotus hatte für ſeine Zeit ausgezeichnete Sprachkenntniſſe, er war des Griechiſchen, wohl auch des Arabiſchen mächtig und ſcheint in ſeiner Jugend ſelbſt in Griechenland und noch weiter in der Levante geweſen zu ſein. Er las manches von Platon und Ariſtoteles und hat das Verdienſt, einige Schriften des Ariſtoteles im Abendland bekannt gemacht zu haben. Karl der Kahle hatte ihn zur Wiederbelebung der Hofſchule in Paris zu ſich gerufen, da er aber den Dionyſius Areopagita ins Lateiniſche überſetzt und dieſe Ueberſetzung ohne päbſtliche Cenſur bekannt gemacht hatte, verketzerte ihn der Pabſt und nöthigte den König,

*) Hier folgte ich de Wette in der chriſtlichen Sittenlehre Theil 2. Zweite Hälfte, S. 66. u. f.

ihn wieder zu entlaſſen. Doch fand er Schutz bei König Alfred in England, wo er in Oxford gegen 886 ſtarb.

Aus mehrerem Philoſophiſchen, das Scotus geſchrieben hat, leſen wir noch eine Schrift von ihm de praedestinatione und eine de naturae divisione (περὶ φύσεως μερισμοῦ, von der Selbſtentwickelung der Natur). In der letzteren beherrſcht ihn der Gedanke, den er ſelbſt ſagt von Dionyſius Areopagita und deſſen Commentator Maximus empfangen zu haben: daß alles Gott ſei und alle Dinge Gott ſind und wie der göttliche Fortgang in alles ἀναλυτική, das heißt Auflöſung, der Rückgang θέωσις oder Gottwerden zu nennen ſei.

Gott iſt alles, was wahrhaft iſt, weil er alles macht und in allem wird. Gott iſt der Hervorbringer von allem und in allem hervorgebracht.

Unter dem Nichts, aus welchem, wie die Schrift ſagt, alle Dinge geſchaffen ſind, verſtehe ich die unausſprechliche, unbegreifliche, unnahbare Klarheit der göttlichen Natur, welche dem Verſtand aller Menſchen und Engel unerkannt, wenn ſie durch ſich ſelbſt gedacht wird, weder iſt, noch war, noch ſein wird *). Gott iſt allein die Weſenheit (essentia) und ihm kommt keine Eigen-

*) Quod omnia deus sit et omnia deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτική, hoc est resolutio, reversio vero θέωσις, hoc est deificatio.

Deus est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus. Deus est omnium factor et in omnibus factus.

Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam, quae, dum per se ipsam cogitatur neque est, neque erat, neque erit.

ſchaft (accidens) zu, alſo iſt auch ſein Schaffen keine Eigenſchaft; das Univerſum iſt alſo in ſeiner Urſach ewig, wie alle Zahlen in der Einheit begründet ſind. Der Raum iſt aber nicht in der Außenwelt, ſondern in der Seele. Die Welt iſt endlich, veränderlich, hat angefangen und wird mit dem Rückgang aller Dinge in Gott aufhören. Dann wird auch weder Raum noch Zeit mehr ſein.

Die Natur nun iſt viererlei: 1) die ſchafft und nicht erſchaffen wird, 2) die erſchaffen iſt und ſchafft, 3) die erſchaffen iſt und nicht ſchafft, 4) die nicht erſchaffen iſt und nicht ſchafft. Die erſte und vierte ſind Gott in ſeinem abſoluten Weſen, die erſte nach der Entwickelung der Dinge aus ihm, die vierte nach dem Rückgang der Dinge in Gott. Die zweite iſt Gott der Sohn, die dritte die erſchaffene Welt.

Aus dieſen Anfängen giebt er vorzüglich

1) eine rationaliſtiſche Lehre von der Dreieinigkeit.

Gott iſt das einzige reale Weſen, er allein exiſtirt wahrhaft in allen Dingen. Gottes unmittelbares Weſen kann von Menſchen nicht erkannt werden, ſondern nur in ſeinen Erſcheinungen und Wirkungen vermögen wir ihn zu erkennen. Nur negativ kann von Gott geſprochen werden und von ſeinen Eigenſchaften nur bildlich. Nach ſeinen Erſcheinungen erkennen wir ſeine Eigenſchaften dreieinig. In ſeinem Sein den Vater; in ſeiner Weisheit (λόγος, Wort, Verſtand, Grund) den Sohn; in ſeinem Leben den heiligen Geiſt.

2) Eine myſtiſche Phantaſie über das Ende aller Dinge in Verbindung mit dem myſtiſchen Grundgedanken der Moral: Vereinigung mit Gott.

Die erſchaffene Welt iſt endlich veränderlich, hat angefangen und wird mit dem Rückgange aller Dinge in

Gott aufhören. Dann wird auch weder Raum noch Zeit mehr sein. Dieses Ende der Dinge wird nicht eine Vernichtung der Substanzen, sondern eine unmittelbare Anschauung der ursprünglichen Ursachen (ἰδέαι) oder des wahren Wesens der Dinge sein. Auch der Mensch wird dann Gott unmittelbar anschauen. Dies führt ihn auf die mystischen Phantasien von den verschiedenen Graden der Vereinigung mit Gott. Sie erfolgt durch drei Stufen. Erstens Verwandlung der sinnlichen Wesen in ihre verborgenen Ursachen; zweitens Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihre ursprüngliche Vollkommenheit; drittens übernatürliche und unbegreifliche Vereinigung der Auserwählten mit Gott.

Und noch genauer unterscheidet er dann sieben Stufen der Erhebung des Menschen zu Gott. Die erste ist die Verwandlung des sinnlichen Körpers in Lebensbewegung (motus vitalis). Sodann die Verwandlung dieser zweitens in den Sinn, drittens in die Vernunft (ratio), viertens in die Seele (animus), fünftens in die Wissenschaft aller Dinge, die durch Gott sind (qui post deum sunt), sechstens in die Weisheit, das heißt in die innigste Beschauung der Wahrheit (contemplatio intima veritatis), siebentens Untergang der reinsten Seelen in Gott (occasus in deum animorum purgatissimorum).

In der Ausführung muß ein solcher Pantheismus sich unvermeidlich untreu werden. Dies zeigt sich besonders in seiner Lehre von der Natur des Menschen. Er lehrt Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Sittlichkeit, er lehrt milder als Augustinus über Vorherbestimmung, ohne daß ihn der Pantheismus darin störte. Gut lehrt er, daß der Mensch nur die Seele

ſei und nicht der Leib *), und daß die Seele nur Eine und untheilbar ſei, ohne einen Unterſchied von ψυχὴ und πνεῦμα.

Die Ausführung der Lehren iſt aber oft mit einer ſehr ſchwierigen unklaren neoplatoniſchen Dialektik gegeben, wie z. B. in der Lehre, daß Gott ſich ſelbſt nicht kennt und kein endliches Ding, wobei aber Gottes Unwiſſenheit unausſprechliche Einſicht bleibe.

Der ganze Geiſt der Weltanſicht in dieſer Lehre hat, wie wir oben ſchon bemerkten, eine tief bedeutſame Verwandtſchaft mit der indiſchen Nirwanalehre, in dieſem Nichts des reinen Lichtes, aus welchem alles ausgeht, in welches alles zurückkehrt; in den vier Formen der Natur; in der contemplatio als der höchſten Weisheit, mit der die Seelen in Gott untergehen.

§. 140.

Scotus philoſophiſche Verſuche hatten zunächſt wenig Einfluß. Nach dem Willen König Karl des Kahlen ließ er ſich aber auch auf theologiſche Streitigkeiten über Vorherbeſtimmung und Transſubſtantiation ein und äußerte dabei ketzeriſche Meinungen, welche von mehr Erfolg waren, indem ſie im elften Jahrhundert an Berengarius (ſtarb 1088) ihm einen Schüler gewannen, der durch Lanfranc, den Erzbiſchof zu Canterbury, dafür verketzert wurde und ſo dem Scotus die Auszeichnung brachte, daß ſeine Schrift über das Abendmahl auf dem Concilium zu Vercelli 1050 verurtheilt, auf dem zu Rom 1059 verbrannt wurde. Erſt im Uebergang

*) Nostrum est, non autem nos, corpus quod nobis adhaeret.

vom elften in das zwölfte Jahrhundert hinüber fängt die Entwickelung philosophischer Gedanken an lebendiger zu werden. Dabei erscheint die Lehre des Scotus in ihrer Verbindung mit dem Mysticismus des Dionysius Areopagita wie eine Grundlage des folgenden, so wie sich Scholasticismus und Mysticismus scheiden, der Scholasticismus sich aber gleich in den Streit um Realismus und Nominalismus verwickelt und ausbreitet. Der letzte Streit beginnt im Streite des Anselmus mit Roscellinus, der erste setzt sich fort im Streite des Bernhard von Clairveaux mit Abälard und beide gehen das ganze Mittelalter, ja die ganze Geschichte der Philosophie hindurch neben einander her. Der philosophische Geist wird aber mehr durch die Scholastik und nachher durch den Streit gegen diese in seiner Entwickelung fortgeführt, während die Mystik ihre eigene Kraft mehr unmittelbar im religiösen Leben der Völker zeigt. Die Scholastik bleibt nemlich immer eine wissenschaftliche Aufgabe. Mag sie sich um Ausbildung des Selbstdenkens oder nur um Festhalten der positiven Kirchenlehre mühen, so geht ihr Bestreben doch immer auf deutliche Entwickelung der Gedanken und ein richtiges Begreifen der Wahrheit. Dem Mysticismus ist hingegen das innere Leben in den religiösen Gefühlen die Hauptsache und er geräth mit der Scholastik nur in Widerstreit, wenn deren Bemühung um deutliche Einsicht den Verdacht der Kälte gegen die religiösen Gefühle erregt. So hat die Scholastik anfangs einen sehr einfachen Entwickelungsgang in der episstematischen Entwickelung der aristotelischen Logik. Dieser Gang wird aber ungemein beschränkt durch die Unterthänigkeit des Geistes unter die positiven Sprüche der Kirchenlehre, welche so lange den Sieg des Realismus

feststellt. Dagegen steht den Mystikern das phantastische Reich der neoplatonischen Träume noch immerhin zu Dienste mit dem Glauben an Entzückung und allem Aberglauben der Geisterreiche. Aber diesem verbindet sich doch zugleich eine lebendige Kraft der religiösen Ueberzeugung und zuweilen auch das Widerstreben gegen die sklavische Unterwerfung unter die Kirchenlehre. So regte sich hier in ausgezeichneten Köpfen die Lust zum freieren Selbstdenken, welche oft helle Lichtblicke eines genialen Gedankens erscheinen läßt, aber ohne klare Festigkeit einer sichern Führung des Urtheils.

Der Mysticismus erlag schon bei Scotus dem päbstlichen Bann, als aber später durch Abälard der Scholasticismus die Fesseln der Gedankensklaverei zu sprengen versuchte, trat durch den heiligen Bernhard in der Mitte des zwölften Jahrhunderts die Mystik siegend in den Dienst der Kirche. Doch nur auf kurze Zeit, denn im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts vereinigte sich die Scholastik neu und fest völlig mit der Kirchenlehre. Daneben ging der Mysticismus seinen Gang fort, kirchlich in Frömmelei, Schwärmerei, Kasteiung und Entzückung des Mönchslebens, wissenschaftlich in der Anregung neoplatonischer, alchemistischer und kabbalistischer Phantasien, ketzerisch im Kampfe gebannter Secten gegen den römischen Despotismus und den blinden Ueberlieferungsglauben. Hier wirkte der Mysticismus für die große Fortbildung des Geistes vorzüglich nur, indem er in der späteren Zeit die politische Reaction gegen die Hierarchie verstärkte und die Gedankenfreiheit mit vorbereiten half.

Gleich mit dem Anfange der Scholastik bei Hildebert, Anselmus, Abälard wird der Friede der Philosophie mit der Kirchenlehre vollkommen hergestellt. Es versteht sich hier, daß die menschliche Einsicht der Philoso-

loſophie den Glauben nicht geben, nicht begründen könne, ſondern daß ſie nur zur Vertheidigung des Glaubens gegen Ungläubige gebraucht werden könne. Aber man giebt es doch zu und findet es gut, daß die Wahrheiten der Religion auch mit eigener Einſicht beleuchtet und erläutert werden. So entſteht hier gleich die philoſophiſche Aufgabe einer chriſtlichen Ethik und chriſtlichen Theologie.

Für die allgemeine Gelehrtengeſchichte wird man den Anfang der Scholaſtik in dem Anfange der abendländiſchen Kloſterſchulen, für die Kirchengeſchichte vielleicht in dem Streite zwiſchen Lanfranc und Berengarius zu ſuchen haben, für unſern Zweck der Geſchichte der Philoſophie kann er aber nur im Anfang des Streites um Realismus und Nominalismus gefunden werden.

Zweites Kapitel.

Erſte Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Nominalismus und Realismus.

§. 141.

Mit dem Anfange des Streites um Nominalismus und Realismus werden wir in die ſcholaſtiſche Philoſophie hineingeführt, welche ſo lange Zeit hindurch ihre Herrſchaft behauptet hat. An dieſer Stelle müſſen wir erſt einmal auf unſer ganzes Werk zurückſehen.

Neben den poſitiven Kirchenlehren und ihrer philoſophiſchen Vertheidigung durch Auguſtinus waren auch neoplatoniſche Phantaſien mit herüber gebracht und führten die Gedanken der Myſtiker. Aber dieſer Neoplatonismus war nur ein Werk der Ueberlieferung geworden und wurde eigentlich von Niemand mehr ſelbſt gedacht. Wenn

auch seine Vorstellungsarten wiederholt wurden, so ging doch Niemand mehr von dem Gedanken aus, daß durch die höchste Abstraction des Sein, des Einen, des Guten die Erkenntniß Gottes zu erhalten und aus ihr die Nothwendigkeit der Emanationen abzuleiten sei. Das Selbstdenken wurde hier einzig durch einseitige Belehrung aristotelischer Logik geleitet. Von der Zeit an, wo mit geringen Anfängen die Philosophie sich eigenthümlich in den Klosterschulen zu entwickeln anfängt, kommen wir auf eine sehr lang fortgehende neue Entfaltung. Das Philosophiren wird rein auf die Dialektik des Aristoteles zurückgeführt, und an die Stelle der epistematischen Umstellung der platonischen Lehre tritt die epistematische Umstellung des aristotelischen logischen Dogmatismus, welche unendlich mühsam durchzuführen war, erst in den Schulen der Jesuiten gleichsam sich selbst klar wurde, aber dann der Fortbildung noch bedurfte bis auf die durch Kant gegebenen Unterscheidungen. Das Stichwort bleibt eigentlich das vorige: Realität der Universalien, aber indem die Untersuchung sich zum Streit der Realisten und Nominalisten wendet, bekommt es eine wesentlich andere Bedeutung. Es bleibt zwar im Hintergrunde immer die neoplatonische Voraussetzung, daß die allgemeinen Begriffe die Ideen, das heißt die unkörperlichen Substanzen zu erkennen geben, aber der Philosoph verläßt die phantastische Hypostasirung des Allgemeinen nach den Unterschieden der urbildlichen und abbildlichen Welt. Man bleibt mit aristotelischer Abstraction nur in einer Welt, für welche die nothwendige Wahrheit unmittelbar metaphysisch hergestellt, im bloßen Denken festgehalten werden soll. Darauf hin werden nur immer neue Versuche gemacht und äußerst wenige zweifeln skeptisch am Gelingen. Aber allen bleibt über dieser Wahrheit der Vernunft, un-

erreichbar von dieſer, aber mit vorausgeſetzter völliger Uebereinſtimmung mit ihr der Glaube an die göttliche Offenbarung. Mit unendlicher Mühe des dialektiſchen Scharfſinnes wird die Maſſe der Gedanken immer von neuem um und umgebildet, bis man ſich endlich in den Schulen der neueren Nominaliſten und der Jeſuiten wieder auf den einfachen Spruch des Ariſtoteles zurückfindet, daß die logiſchen Grundſätze die höchſten Principien ſeien. Erſt von da konnte mit Klarheit der neue Streit beginnen. Die epiſtematiſche Umſtellung des logiſchen Dogmatismus macht eigentlich erſt mit vollſtändiger logiſcher Entwickelung der Abſtraction die Anſprüche an eine Erkenntniß durch bloßes Denken ohne Anerkennung einer Unmittelbarkeit der Anſchauung. Dieſes iſt eigentlich der uralte eleatiſche oder gar pythagoreiſche Gedanke, den Platon ſchärfer ausbildete, Ariſtoteles in epagogiſcher Weiſe feſthielt, den die Stoiker vermeiden wollten, die empiriſchen Skeptiker als nichtig verworfen hatten, dann aber die Neoplatoniker mit Hülfe ihrer denkenden Anſchauung neu aufnahmen und mit ihren Phantaſien ſeine Schwierigkeiten verdeckten. Hier wird er denn endlich epiſtematiſch vollſtändig das Räthſel des Selbſtdenkens.

Der denkende Verſtand beſitzt doch nur die Begriffe, alſo muß durch Begriffe die Realität, die Weſenheit der Dinge erkannt werden. So muß der Realismus folgern; aber die Begriffe für ſich geben doch die Erkenntniß keines Gegenſtandes, ſie haben in ſich keine Realität muß der Nominalismus dagegen ſagen. Allein auch der Nominalismus will nur denkend, nur durch Begriffe erkennen; und ſo ſieht keiner von beiden klar. Daher entſteht hier der unendlich weitſchweifige und lange, ermüdende Streit, in dem eigentlich keiner von beiden klar ſagen kann, was er denn eigentlich will, denn der Widerſtreit liegt in der bei-

den gemeinschaftlichen falschen Voraussetzung: Erkennen der Dinge durch bloßes Denken, ohne Unterlage der Anschauung. In welchen künstlichen Ausdrücken gleich die Wesenheit des Allgemeinen und das Gesetz der Individuation ausgesprochen werden mag, beides bleiben leere Worte, denn ein Begriff für sich läßt nichts erkennen, und ein Gesetz der Individuation widerstreitet sich selbst, weil das Individuelle, das Einzelne nicht gedacht, sondern nur angeschaut werden kann. Denken lassen sich nur Artunterschiede, aber keine numerischen. Es ist ein widersinniger Gedanke, den Unterschied der verschiedenen Einzelwesen erdenken zu wollen, anstatt ihn aus der Anschauung hinzunehmen. Hierin liegt einfach das Räthsel des ganzen Streites. Wollen wir uns nun durch den Streit von so einfacher Schlichtung durchfinden, ohne uns auf die Verwirrung unklarer Reden und Gegenreden einzulassen, so müssen wir voraus den Ueberblick nehmen, so wie er jetzt in unserer Gewalt ist.

Der Gedanke, daß nur die gedachte Erkenntniß die Wahrheit habe, entsteht natürlich aus der Bemerkung, daß wir sinnlich anschaulich nur das Vorüberschwindende, Veränderliche erkennen, alles Nothwendige, Unveränderliche aber nur denkend zu erkennen vermögen. Wollen wir nun diesen Gedanken festhalten, so tritt ihm entgegen, daß ja alles Wirkliche nur sinnlich anschaulich gegeben sei und nicht dem denkenden Verstande und damit kommen wir auf die Antinomie des Wirklichen und Nothwendigen, die wir erst auflösen müssen, um die Sache beherrschen zu können.

Platon hatte die dafür nöthige Unterscheidung der Theile unserer Erkenntnisse schon ganz genau angegeben in der Unterscheidung von Sinnesanschauung (πίστις), ma-

thematiſcher Erkenntniß, welche die Erkenntniß in ſchematiſch-anſchaulichgemachten Begriffen auffaßt und von philoſophiſcher Erkenntniß, welche nur in Begriffen (εἴδη) gedacht wird. Aber in der Anwendung verwirft Platon die ſinnesanſchauliche Vorſtellung vom veränderlichen Wirklichen ganz und ſetzt die Wahrheit einzig in das Denken des unveränderlich Nothwendigen, während in der That doch die Wahrheit in der menſchlichen Erkenntniß nur durch die Unterordnung des Wirklichen unter das Nothwendige feſtgeſtellt werden kann. Um nun dieſe Unterordnung ganz klar faſſen zu können, wird erfordert, daß wir den Unterſchied des Mathematiſchen ſowohl vom Sinnesanſchaulichen als vom Philoſophiſchen genau anwenden lernen, denn nicht in der Veränderlichkeit des Sinnesanſchaulichen, ſondern nur in der Leerheit und Stetigkeit der mathematiſchen nothwendigen Formen liegt der Grund des Unterſchiedes von endlicher und ewiger Wahrheit. Die Unterordnung des Wirklichen unter das Nothwendige iſt daher erſt durch die kantiſche Lehre von der reinen Anſchauung vermittelt worden, durch welche ſich allein der platoniſche Unterſchied von endlicher Wahrheit (φαινόμενον) und ewiger Wahrheit (ὄντως ὄν) wahrhaft begründen läßt. Gegen Platon nun wollten Epikuros und die Stoiker alle Wahrheit nur durch die Sinnesanſchauung begründen und ſo iſt der einſeitige Gegenſatz vom Empirismus und Rationalismus in der Geſchichte der Philoſophie ſtehen geblieben. Ariſtoteles und die peripatetiſche Schule ſtehen aber zwiſchen dieſen beiden. In der Lehre von der Epagoge fällt die ariſtoteliſche mit der ſtoiſchen Vorausſetzung zuſammen, aber in ſeiner Lehre von den höchſten Principien ſahen wir den logiſchen Dogmatismus hervortreten, welcher die eigentliche Wahrheit als die nothwendige nimmt, dieſe durch die Definition

der Begriffe bestehen und durch die höchsten logischen Grundsätze (die analytischen Denkgesetze) begründet werden läßt. Bei der epistematischen Auffassung dieses logischen Dogmatismus, bei dieser Nothwendigkeit durch den bloßen Begriff, aus den analytischen Denkgesetzen stehen wir nun jetzt; dies ist das Räthsel der ganzen scholastischen Philosophie, ja im Grunde der ganzen modernen Speculation. Aber mit dieser Klarheit der Abstraction kann uns die Frage in der Geschichte nicht gleich entgegentreten, sondern in der Anwendung zeigt sich das Räthsel zunächst in der Vergleichung der Begriffe von Form und Stoff (μόρφη, **forma** und ὕλη, **materia**) mit denen vom möglichen (δυνάμει ὄν), wirklichen (ἐνεργείᾳ ὄν) und nothwendigen. Dafür erhalten wir nun zwei gleichsam entgegengesetzte logische Entscheidungen, eine aristotelische und eine bakonische. Die bakonische liegt der jetzigen wissenschaftlichen Abstraction am nächsten.

Wir erhalten nemlich die Entscheidung mit Bakon von Verulam aus Aristoteles Unterscheidung der vier Arten von Gründen, **materia**, **forma**, **efficiens**, **finis**. **Materia** und **efficiens** sind nur in der einzelnen Thatsache wirklich vorhanden, aber der Naturproceß ist nothwendige **causa formalis**. Die Bäume vergehen, die Baumheit besteht, die Menschen vergehen, die Menschheit besteht; die Steine durchlaufen fallend und geworfen ihre Bahn zu Ende, aber das Gesetz des Falles besteht. Allein hier bleibt die Schwierigkeit. Die Baumheit, Menschheit, das Fallen ist nur in Bäumen, Menschen, fallenden Körpern wirklich, überhaupt der Naturproceß begiebt sich wirklich nur an der Masse und ihrer wirkenden Kraft (an **materia** und **efficiens**). Von dieser Auffassungsweise ist aber die erste des Aristoteles wesentlich verschieden, welche die Araber und Scholastiker im-

mer festhalten. Er findet die Wirklichkeit nur in der Gestaltung des Einzelwesens, so ist ihm **forma** der Grund der Wirklichkeit, das bestimmende des Einzelwesens, während die Materie (ὕλη) nur möglicherweise bestimmte Gestalten bekommt, ihm also Grund der Möglichkeit heißt. Dieser Unterschied hat das große Räthsel der **substantia formalis** erzeugt, indem Aristoteles nicht das Gesetz als Grund der Gestalten, sondern nur das **efficiens** als gestaltend ansah. Entelechie und Seele sind einzelne wirkliche Wesen und nicht allgemeine Gesetze.

Es kommt also eigentlich darauf an, den Widerstreit dieser beiden Auffassungsweisen, der alten aristotelischen, nach der die Gestaltung das Wirkliche, die Masse nur das Mögliche ist, und der neuen bakonischen, nach welcher die Masse das Wirkliche, das Naturgesetz als Grund der Gestaltung das Nothwendige und die bloße Bedingung der Form für sich nur das Mögliche ist, mit einander zu verständigen. Die aristotelische Entscheidung birgt den ganzen Fehler seiner metaphysischen Ansicht, die neue bakonische gehört dem großen Fortschritt des philosophischen Geistes, welchen er durch die Entdeckung der Methoden der Erfahrungswissenschaften erhalten hat.

Allgemein logisch steht nun aber die Sache so. Die Begriffe sind (rein nominalistisch) ohne Wesen und Wesenheit, ohne Behauptung nur im Verstande. Aber es giebt zwei Arten allgemeiner Vorstellungen (der Universalien) nemlich Begriffe und allgemeine Regeln, Gesetze. Das Gesetz nun ist wahr und wird behauptet; in ihm liegt also die Realität der Universalien. Allein diese Wahrheit des Gesetzes ist für sich nur eine Bedingung nothwendiger Bestimmungen und für sich ohne Wirklichkeit, so wie dagegen die Anschauung des Wirklichen ohne Nothwendigkeit bleibt. Auch kein Verhältniß kann nur denkend ge-

faßt werden, sondern es fordert erst zwei Stellen, eine des Wesens und eine der Eigenschaft, eine der Ursach und eine der Wirkung, eine der Wirkung und eine der Gegenwirkung und diese können wir nur anschaulich durch Zeit und Raum erhalten. Wir denken nur nach Verhältnissen und erkennen denkend nur durch Verhältniß; die Kategorien des Verhältnisses sind ja allein die metaphysischen. Aber der denkende Verstand für sich hat gar keine Macht der Stellengebung, um die beiden Glieder des Verhältnisses neben einander ordnen zu können, darin muß ihm die Anschauung mit der mathematischen Form und der Thatsache des Wirklichen zu Hülfe kommen. Daher gehören dem falschen Versuch, die Erkenntniß nur durch Denken zu bestimmen, schon der Spruch des Parmenides, daß nur das Eine ist; der Spruch des Platon, daß wo dieses Andere auch noch jenes andere sein soll, nur von halbwahrem geredet werde, und der Spruch des Augustinus, daß Gott non subsistit, nicht substantia, sondern nur essentia ist. Aber auf der anderen Seite erkennen wir doch wieder die nothwendigen Wahrheiten in Gesetzen und so denkend durch Verhältnißbegriffe. So steht das Räthsel, ob realistisch universalia ante rem oder nominalistisch in re oder post rem genommen werden sollen. Ferner da wir im Urtheil alle Eigenschaften, alle Accidenzen und Adhärenzen nur in allgemeinen Begriffen als Prädicate den Dingen beilegen, so sieht man leicht, wie dieser Streit auch als Streit über die Wesenheit der Eigenschaften und Accidenzen und als Streit, ob man rem de re prädiciren könne, ausgesprochen und geführt werden konnte. Denn darin lag doch schon der streitige Gedanke, ob man ein Allgemeines ein Ding (rem) nennen dürfe oder nicht; oder auch, ob die Bestimmung eines Dinges, welche man ihm mit Hülfe eines allgemeinen Begriffes bei-

legt, als etwas für sich Seiendes gedacht werden könne oder nicht. In der That ist nun in unserer wissenschaftlichen Erkenntniß das Gesetz immer das höchste, die Beschaffenheiten und Zustände der Dinge werden uns daher aus Gesetzen nach allgemeinen Begriffen bestimmt und also durch die Realität des Allgemeinen. Hingegen das Dasein des Einzelnen wird uns immer nur unmittelbar anschaulich ganz unabhäng von der Erkenntniß der nothwendigen Gesetze erkannt. Diese Unmittelbarkeit und Unabhängigkeit der anschaulichen Erkenntniß entscheidet allein den ganzen Streit. Wir bleiben dabei, sinnlos leere Worte zu machen, wenn wir den Grund der Wirklichkeit des Einzelnen und die Unterschiede der Einzelwesen erdenken wollen, anstatt sie nur schlechthin anschaulich aufzufassen.

In diesem hat nun der Nominalismus seine sichere Klarheit. Die Begriffe für sich sind nur im Verstande, so wie sie nur gedacht werden. Aber wie sollen sie nun, wenn sie zum Gesetz mit einander verbunden werden, für den Realismus gleichsam aus dem Verstande heraustreten und objectiv gültig werden? Der Neoplatonismus hat das leicht; er nimmt mystisch anstatt meines Verstandes die Weltvernunft und legt alle Wahrheit in diese hinein. Das kann aber der Aristoteliker nicht und damit ist diese Sache stets unklar geblieben. Wir bedürfen des Realismus der Begriffe, um zur nothwendigen Erkenntniß zu gelangen und können ihn doch nicht festhalten, da die Nothwendigkeit des Gesetzes für sich wesenlos bleibt. Gott darf in der That nie als **natura naturans** gedacht werden, sondern er ist das höchste Wesen und nicht die wesenlose Nothwendigkeit eines Gesetzes. Der neuere Nominalismus will diesen Mangel decken, indem er eben nur die leeren logischen Denkgesetze als Principien

der nothwendigen Wahrheit anerkennt, aber der neuere Empirismus verwirft ihm bündig dieſe Entſchuldigung, weil die leere Wiederholung eines ſchon gegebenen Gedanken kein Princip für dieſen Gedanken ſelbſt ſein kann. Erſt wenn wir mit Occams Entſcheidung, das Princip der Individuation liegt nur in der Anſchauung, die kantiſche Unterſcheidung der analytiſchen und ſyntheti-ſchen Urtheile und die factiſche Nachweiſung, daß es ſyn-thetiſche Urtheile a priori giebt, verbinden, kann die Sache ganz aufgehellt werden.

Aber auch im Beſitz dieſer Belehrungen können wir uns die Sache ſelbſt erſt durch den transcendentalen Idea-lismus und ſeine Auflöſung der Antinomie zwi-ſchen Schickſal und Gottheit löſen. Erſt im transcendentalen Idealismus iſt der richtige Nominalis-mus vollendet, indem wir die Univerſalien als eine bloße Form der endlichen Wahrheit in den wiſſenſchaftlichen Er-kenntnißweiſen erkennen und über ſie die Ideen des Vollen-deten erheben, das heißt indem wir in der menſchlichen Erkenntniß Sinnesanſchauung, reine Anſchauung, Na-turbegriff und Idee von einander unterſcheiden und einan-der nebenordnen lernen.

Die völlige Schlichtung des Streites um Nominalis-mus und Realismus fordert alſo, daß wir mit Kant die bloß formelle Nothwendigkeit in analytiſchen Urtheilen von der Nothwendigkeit in ſynthetiſchen Geſetzen und Ideen unterſcheiden lernen und dann beſonders, daß wir die Antinomien der reinen Vernunft genau würdigen ler-nen. Dafür entſcheidet dann vorzüglich Kant's moda-liſche Antinomie, welche er als Widerſtreit des nothwen-digen und zufälligen Seins aufſtellt, welche aber in dem-ſelben Gedanken die Antinomie von εἱμαρμένη und τύχη, vom Nothwendigen und Wirklichen, von Gottheit und

Schicksal ist. Daneben steht uns bei diesen Streitigkeiten am nächsten und kommt am vielfachsten in Anwendung die Antinomie des Einfachen und Stetigen. Diese steht hinter allen Räthseln unsers Streites. Ein Ding kann aus vielen Dingen nur werden kraft der stetigen Verbindung der Theile, wie eine Kugel, ein Würfel. Hingegen discrete Theile geben in ihrer Summe nie ein Ding, sondern nur eine Anzahl von Dingen. Hundert Mann machen eine Compagnie Soldaten; aber die Compagnie ist nicht ein Ding, sondern eine Anzahl von hundert Mann, deren jeder ein Ding. Dies stetige nun erkennen wir anschaulich, aber es verliert seine Bedeutung für das Sein der Dinge selbst, da das Stetige aus Theilen besteht, aber diese Theile nie selbstständig bestehen, sondern immer wieder stetige Ganze sind. Jedes für sich bestehende Wesen ist also einfach und aus einer Vielheit von Wesen wird nie ein Wesen. Aber dieses Einfach ist nur eine absolute Idee und hat in unsern Vorstellungen gar keine affirmative, sondern nur doppelt verneinende Bedeutung. In der Wissenschaft und überhaupt im bejahenden Urtheil kann uns also nie von einfachen Dingen die Rede sein, sondern kraft der Stetigkeit alles Anschaulichen widerspricht die Idee des Einfachen allen unseren positiven Begriffen. Hierin liegt eigentlich das alte dialektische Räthsel. Abälard nennt es bei seinem Lehrer Rousselin widersinnig, daß dieser dem Begriff der Theile die Realität abspreche; aber Rousselin hat vollkommen Recht. Wenn ein Ganzes für sich besteht und aus drei Theilen zusammengesetzt ist, so ist dies Ganze nicht ein Ding, sondern drei Dinge. Besteht die Gottheit aus drei Personen, so sind diese tres res und die Gottheit ist nicht ein Wesen, sondern drei Wesen.

Dieſe Antinomie iſt der nächſte Grund aller dieſer logiſchen Streitigkeiten. Wenn Parmenides ſagt, nur das Eine iſt; wenn Antiſthenes und Stilpon meinen, man könne nur eins von einem ausſagen; wenn Platon ſagt, wenn ein Ding dies und noch etwas anderes ſei, ſo ſei dies nur halbwahr; wenn Auguſtinus ſagt: **deus non subsistit**: ſo ſteht immer derſelbe Widerſtreit im Hintergrunde. Wie kann z. B. daſſelbe Ding ein Pferd und braun ſein? Der ſtetigen Anſchauung nach auf ſehr klare Weiſe, aber der Idee des an ſich beſtehenden nach läßt ſich das nicht ausdenken, alles unſer Prädiciren widerſpricht der abſoluten Beſtimmung des Einfachen und hat nur für die Welt der Erſcheinungen Bedeutung, welcher wir aber nicht mit Parmenides das Eins als dem Vielen, ſondern nur die Idee des Vollendeten als dem Unvollendbaren entgegenſetzen.

Doch in der ſcholaſtiſchen Philoſophie hat der Streit um die Realität der Univerſalien anfangs eigentlich gar nicht dieſe allgemeine logiſche Bedeutung, ſondern in der früheren Periode liegt der geheime Grund für den Realismus immer in der Lehre von der Trinität, um Eigenſchaften und Verhältniſſen, als welche die Perſonen in der Gottheit bezeichnet werden, eine Realität für ſich geben zu können. Da in dieſer Zeit überhaupt nur weniges geleſen wurde, ſo ſchließt ſich der erſte Streit in der Schule wol an die früher angeführten Worte des Porphyrios in ſeiner Einleitung zu des Ariſtoteles Kategorien über die Realität des Allgemeinen und an des Boëthius Commentar dazu an, aber das Intereſſe des Streites lag nur in der Trinitätslehre. Erſt nachdem durch die Araber die Phyſik und Metaphyſik des Ariſtoteles mit in der Betrachtung ſtehen, wird die Frage des Realismus allgemeiner, indem des Ariſtoteles Lehre von Materie und

Form die Hauptsache des Streites wird. Von da windet sich das Philosophem in vielen Wiederholungen durch den Realismus hindurch bis zur Erneuerung des Nominalismus und den Sieg desselben in der neueren Zeit. In allem bleibt aber der immer unauflösliche Widerstreit der Wissenschaft und des Glaubens stehen. Der anerkannten Auffassungsweise nach im Gegensatz der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß, aber im unerkannten tiefsten Grunde darin, daß die menschliche Wissenschaft die dem Menschen erscheinende Welt nur unter allgemeinen Gesetzen fassen und erkennen kann, der Glaube aber die höchste Ursach aller Dinge absolut und im Gegensatz gegen die allgemeine Gesetzlichkeit voraussetzt. So lange diese absolute Auffassung der Glaubenswahrheit nicht klar und frei von der wissenschaftlichen Erkenntniß nach Naturgesetzen unterschieden werden konnte und anstatt dessen die letztere dem Glauben nur als der offenbarten Erkenntniß, und nicht auf philosophische Weise untergeordnet wurde, war es unmöglich, dieser Lehre eine genaue Ausbildung zu verschaffen.

Der christliche Geist hatte die dichterische Willkühr der Mythen vernichtet und die Dialektik des Aristoteles hatte die Klarheit und Schärfe der Auffassung der Begriffe vermittelt. So entwickelte sich jene weitschichtige, klare, scharfsinnige Weise der Scholastik in jener dürren Ausbildung der aristotelischen Metaphysik. Ungemein schwer war es dem menschlichen Verstande in dieser Kunst wesentliche Fortschritte zu gewinnen. Manche der unsern mögen wol noch meinen, daß wir bis jetzt in der Sache nicht zur Entscheidung gekommen sind. Aber wer die Geschichte der Philosophie genauer kennt, weiß dies besser. Wir sind wahrhaft über die Scholastik hinausgeführt durch die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften, in der

wir die Unterordnung der erscheinenden Welt unter Naturgesetze haben verstehen und einsehen lernen, daß die Erschaffung der Welt weder aus Gottes Allmacht oder Allwirksamkeit, noch nach Gottes Willen wissenschaftlich oder metaphysisch erklärt werden könne, sondern daß diese Glaubensideen ganz über aller wissenschaftlichen Erkenntniß, dieser überlegen nur auf eine ewige Wahrheit hindeuten.

Dagegen bleibt nun hier immer, die langen Jahrhunderte hindurch der Traum einer Theologie und Kosmologie stehen, welche nicht erfahrungsmäßig, also nur rein metaphysisch entwickelt werden soll, in der man sich einbildet, eine Wissenschaft von Gottes Wesen und Eigenschaften und von der Erschaffung und Erhaltung der Welt nur im Denken und durch bloßes Denken entwickeln zu können.

Diese Theologie und Kosmologie hat nun aber keine anderen Quellen als die positiv gegebene Kirchenlehre und philosophisch die Metaphysik des Aristoteles und der Neoplatoniker. Daher haben wir für weit hinaus in der Geschichte der Philosophie von gar nichts neuem zu erzählen, als von der Umbildung der logischen Auffassungsweise im Streite des Realismus mit dem Nominalismus. So unzählige Male diese philosophische Theorie aus- und umgebildet worden ist, hat sie keine anderen Hülfsmittel, als die leeren Grundbegriffe der speculativen Metaphysik, welche anfangs nur logisch, später auch physisch angewendet werden.

Die ganze Scholastik ist also eine eben solche epistematische Umstellung des aristotelischen logischen Dogmatismus, wie es die neoplatonische vom platonischen war. Aber bei diesem logischen Dogmatismus ließ sich der Gehalt der Lehre (in Theologie und Physik), für den man

anfangs nicht einmal den Aristoteles kannte, nicht mit in das System aufnehmen. Es blieb nur die Logik und speculative Metaphysik. Man wollte also aus bloßer Logik die Metaphysik rechtfertigen und suchte so eine wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge aus bloßen Begriffen. Nun giebt die Logik zum Begreifen nur die Form des Denkens und nicht den Gehalt, daher wird hier

1) aller Scharfsinn nur darauf verwendet nach und nach immer schärfer definiren, unterscheiden und dadurch beweisen zu lernen, mit der immer erneuten Hoffnung, dadurch die Selbstständigkeit der philosophischen Wahrheit endlich doch noch einmal zu erlangen.

2) Aber sich selbst konnte dieses Philosophem gar keinen Gehalt der Wahrheit verschaffen, deswegen bleibt es unvermeidlich ein Werk der Gedankensclaverei; es konnte sich nur geltend machen, indem es die Kirchenlehre als positive Lehre aufnahm oder anderen, wie dann dem Aristoteles nachsprach. Und im Widerspruch hiermit steht doch eigentlich immer die Voraussetzung der Selbstständigkeit der Begriffserkenntniß im Hintergrund.

Eben hieraus ergiebt sich auch das nothwendige Gesetz für den Verlauf der Geschichte der Scholastik. Im Vertrauen zu den leeren logischen systematischen Hülfsmitteln fängt man an, die Lehre zu bilden: da entdeckt der gesunde Menschenverstand, daß ja die Universalien nicht selbstständige Erkenntnisse sind, daß wir uns vielmehr ihrer nur vermittelst der Sprache bedienen und sie durch Abstraction erhalten. Wird aber dies geltend gemacht, so geht die Selbstständigkeit der Methode verloren. Daher führt hier der hellere Gedanke zum Nominalismus, aber Schule und Kirche feinden ihn an, indem sie nur im Realismus ihr Heil finden. Eingewöhnt in den

Realismus wird dann der Scholasticismus, nach Tiedemanns Beschreibung, diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird. Soll dann der Geist von diesem Zwang wieder loskommen und das Vertrauen zum Selbstdenken wieder erhalten, so muß ihm erst ein klares Gebiet wissenschaftlichen Gehaltes aufgehen, in dem ihm das freie Selbstdenken wieder erwacht. Dies konnten ihm nur die Naturwissenschaften zeigen. Aber eben für diese war es so schwer, die klaren Begriffe von der Naturgesetzgebung zu gewinnen und somit die formae substantiales zu vernichten.

§. 142.

Für den Streit um Mystik und Scholastik, um Nominalismus und Realismus sind uns zuerst zu beachten Anselmus von Canterbury, Hildebert von Lavardin, Roscellinus, Wilhelm von Champeaux, Abälard und Bernhard von Clairveaux.

Anselmus von Canterbury ist geboren zu Aosta in Piemont 1034, war nachmals Prior und Abt in dem Kloster Bec, und später als Nachfolger seines Lehrers Lanfranc Erzbischof von Canterbury, als welcher er 1109 starb. Hildebert von Lavardin, Erzbischof von Tours, geboren um 1055, gestorben gegen 1134, war ein Mann von ausgezeichneter Geistesbildung, vorzüglich klaren Gedanken, prosaisch und poetisch durch bessere lateinische Schriftsteller geführt. Er schrieb eine moralis philosophia de honesto et utili, worin er mit hellem Geiste dem Cicero de officiis folgt. Daneben

schrieb

schrieb er einen **tractatus theologicus**, den ersten Versuch eines Systems der Theologie, in der Weise, die nachher scholastisch so oft wiederholt wurde. Er stellt die Dogmen auf, deckt sie mit einigen Stellen der Bibel und der Kirchenväter, macht dann Einwürfe und schlägt diese durch Autoritäten, besonders die des Augustinus, nieder. Johannes Roscellinus oder Rousselin war um 1089 Canonicus zu Compiegne, wurde 1092 genöthigt, seine ketzerischen Meinungen über die Dreieinigkeit zu Soissons abzuschwören, widerrief aber dieses gleich wieder und zog sich nach England zurück, wohin ihn jedoch dieser Streit doch auch verfolgte. Wilhelm von Champeaux war ein berühmter Lehrer der Dialektik an der hohen Schule zu Paris und starb 1120 als Bischof von Chalons. Sein Schüler Peter Abälard (geboren zu Palais bei Nantes 1079) trat in Paris gegen ihn auf und brachte ihn durch die überwiegende Kunst seiner Dialektik zum Schweigen und zur Aenderung seiner Ansicht. Abälard wirkte als lebendiger sehr beliebter Lehrer so wie zum Aufblühen der Universität in Paris, so auch zur Weckung der Lust am Philosophiren und sammelte eine große Zahl von Schülern um sich. Er war freisinnig genug, die Verdienste der griechischen Philosophen, die er aus Cicero und Augustinus kannte, anzuerkennen, ja eine nähere Verwandtschaft der christlichen Lehre mit diesen als mit der mosaischen Lehre zu behaupten, sowohl wegen ihrer Moral, als wegen der Lehre von der Einheit Gottes und der Dreieinigkeit, welche jene aus der Vernunft eingesehen hätten, und förderte die Lehre selbst, indem er in seiner **christiana theologia** und **ethica** die Weise des Hildebert und Anselmus fortsetzte und der Lehre mehr Bestimmtheit und Vollendung gab. Er starb 1142 zu Clugny. Durch seinen Freisinn und seine

aristotelische Dialektik hatte er die strenger kirchliche und mystische Parthei, an deren Spitze der heilige Bernhard stand, lebhaft gegen sich aufgeregt, so daß ihn dieser Streit fast zeitlebens verfolgte. Doch söhnte er sich endlich noch mit Bernhard aus.

1. Anselmus.

§. 143.

Anselmus und Hildebert suchten eine philosophische Ausbildung der Theologie, Anselmus mit größerer dialektischer Kunst. Er kannte die Syllogistik genau und strebte nach freier Vernunfterkenntniß der Religionswahrheiten, aber unter der Bedingung, daß die Vernunft nur unter der Voraussetzung des Kirchenglaubens und in der strengsten Gebundenheit an ihn ihr Ziel erreichen könne. Die Vernunft dürfe dienen, den Unglauben zu bestreiten, aber nicht um den Glauben zu sichern. So fesselte er sich besonders an die Worte des Augustinus. Seine philosophischen Hauptschriften sind ein **Monologium** und ein **Proslogium**. Das erste sucht das Dasein und die Eigenschaften Gottes wissenschaftlich dialektisch zu erkennen, das andere zieht denselben Gedankengang enger zusammen und enthält seine viel beachtete Darstellung des jetzt sogenannten ontologischen Beweises für Gottes Dasein. Seine Dialektik ist dabei nicht ohne Schärfe und die Bemühung, die positiven Glaubenslehren dadurch zu fassen, nicht ohne Witz.

Er sagt für die Nachweisung der Dreieinigkeit: es ist nur ein Wesen durch sich selbst (ens per se), denn **si ipsa plura singula sint per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per**

id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Das heißt eigentlich nur, die Einheit des Gesetzes des per se esse ist noch über der Vielheit der entia per se. Der Schluß hat nur unter Voraussetzung des Realismus des Allgemeinen Bedeutung. Dann geht er neoplatonisch weiter: vor der Erschaffung jedes Dinges war doch die Idee desselben schon in ratione summae naturae. Dies Vorhandensein der Idee im göttlichen Verstande nennt er das Sprechen der Dinge in der Vernunft. Dies Sprechen oder Wort Gottes ist der Sohn; jedes Wesen hat aber Liebe seiner selbst, die Liebe in Gott ist der heilige Geist, der ausgeht von Vater und Sohn.

Seine Lehre von den Eigenschaften Gottes ist dialektisch scharf, und gut sagt er zum Schluß, daß die menschliche Vernunft alles Göttliche selbst Weisheit und Wesenheit, nur nach Aehnlichkeit, nicht wie sie an sich ist, zu denken vermöge.

Die Selbsterkenntniß führt zur Erkenntniß Gottes, da die vernünftige Menschenseele das Gottähnlichste ist, welches wir erkennen. Die Erkenntniß und die Liebe Gottes als des höchsten Gutes ist die einzige Bestimmung der vernünftigen Seele und ihre Verpflichtung darnach zu streben. Zu einer endlosen Liebe Gottes ist sie gemacht, darum hat sie ewiges Leben und in dieser Liebe das selige Leben.

Im Proslogium bringt er dann seinen Beweis für Gottes Dasein in der Weise, daß er selbst dem Thoren, der sagt, es sei kein Gott, zeigt, wie ihm doch Gottes Dasein klar sei. Das Wesentliche besteht in folgendem.

c. 2. **Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod in-**

telligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligit illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse.

Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu eius aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit intelligit; et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari, esse et in re: quo maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

c. 3. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Mit allen diesen Wendungen der anselmischen Rede kommen wir aber vom Denken des Größten nicht zur Nachweisung seines Daseins. Denken wir das Größte, so müssen wir es freilich nicht nur als ein Denkbares, sondern als ein Wirkliches denken. Aber daraus, daß ich es so denke, folgt nicht, daß es so sei. Wenn etwas ist, dessen Nichtsein undenkbar ist, so müßte dieses Prädicat auch dem Größten zukommen, aber daraus folgt nicht, daß ein

solches wirklich sei. So erhielt schon Anselmus anonym die Kritik seines Beweises in einem **liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem**, für welches einige Handschriften einen Mönch von Marmoutier Namens Gaunilo angeben. In dieser Kritik ist der Fehler ganz klar nachgewiesen und gegen den letzten Satz sehr gut gesagt, wenn es sich nicht denken läßt, daß Gott nicht sei, **cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumta est?**

Die Geschichte dieses Beweises bleibt immer interessant zur Verständigung über die ganze scholastische Dialektik. Anselmus wird bei dem ersten scharfen Gebrauch derselben klar widerlegt und doch setzt sich ihr Gebrauch fort bis auf Kant, weil man die subjective Bedingung der Nothwendigkeit für das Denken von der objectiven Nothwendigkeit für die Erkenntniß nicht zu unterscheiden verstand. Ueberhaupt ist es merkwürdig, wie Anselmus, dieser gleichsam erste Scholastiker, schon so nahe bei auf dieselben Vorstellungsarten trifft, welche später bei Descartes und denen, die diesem folgen, bestimmt hervortreten. Dies gilt nicht nur von diesem Beweise, sondern auch in der Art, wie er Gott als das realste Wesen und dieses im Buche **de veritate** als die Wahrheit, die höchste Wahrheit der Erkenntniß und Gerechtigkeit denkt. „Es ist nichts, was nicht in Gott, der höchsten Wahrheit, ist, aus der es sein Sein erhalten hat, in sofern es ist, so daß es nichts anderes sein kann, als was es ist. Wenn also alle Dinge das sind, was sie in der höchsten Wahrheit sind, so sind sie ohne Zweifel auch das, was sie sein sollen". Wie nahe ist das bei Descartes **deus fons omnis luminis** und des Leibnitz Optimismus.

Den Zweifel über die Zulaſſung des Böſen beſeitigt er aber ſehr leicht. Er ſagt: **idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse, quantum ad illum, cuius iniqua voluntate concipitur.**

2. Anſelmus und Rouſſelin.

§. 144.

Das erſte beſtimmtere, was uns über den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus erzählt wird, iſt die Gegenrede des Anſelmus gegen einige Behauptungen des Rouſſelin, wobei Anſelmus als Realiſt gegen Rouſſelin als Nominaliſten auftritt. Auch Abälard erſcheint als heftiger Gegner des Rouſſelin, ſtritt nachher aber vorzüglich mit Wilhelm von Champeaux, hier Abälard als Nominaliſt gegen Wilhelm als Realiſten.

Der ganze Streit hat aber hier nicht eigentlich allgemeine logiſche Bedeutung, ſondern betrifft nur die wunde Stelle im Philoſophem über die Dreieinigkeit und ſpielt ſich nur von da in die Dialektik hinüber. Wir haben ſchon bei der Entwickelung der Kirchenlehre bemerkt, daß dieſe Lehre als geoffenbartes Geheimniß hier nie hätte philoſophiſch behandelt werden dürfen. Denn ſobald an die Stelle der willkührlichen neoplatoniſchen Phantaſien die ariſtoteliſche Dialektik trat, konnte man philoſophiſch unter den drei Perſonen nur drei Eigenſchaften Gottes unterſcheiden und machte ſich des Sabellianismus ſchuldig, den man dann nur mit gewaltſamen Realismus von ſich abhalten kann, indem alles darauf zurückkommt, ob

man rem de re prädiciren, ob man Eigenſchaften für ſich als Dingen (res) Weſen und Wirklichkeit zuſchreiben dürfe.

Roscellinus griff in mündlicher Rede das Dogma der Dreieinigkeit an und wurde dafür der Ketzerei bezüchtigt. Wir kennen den Streit nur durch die Rede ſeines Gegners. Anſelmus läßt ihn ſagen *): si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Und im Briefe 41. tres deos vere posse dici, si usus admitteret. Dies iſt nun offenbar ganz dem gemeinen Menſchenverſtande gemäß, Anſelmus aber eifert dagegen **): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus deus, sint unus deus. Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? und dann: dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

In eorum quippe animabus, ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvolu-

*) de fide trinitatis c. 3.

**) l. c. c. 2.

ta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

Hier hat des Anſelmus Gegenrede gar keine innere Klarheit. Nur die substantia universalis, mit der er ſich über das Körperliche zu erheben denkt, giebt die unklare Entſcheidung. Denn erſt ſollen die drei Perſonen ein Gott ſein, wie viele Menſchen der Art nach ein Menſch, das wären ja des Rouſſelin drei Götter und nachher ſollen ſie nur verſchiedene Verhältniſſe in Gott bedeuten.

Auch Abälard, der ſich ſelbſt einen Schüler des Rouſſelin nennt, weiß ſich mit Rouſſelins Lehre nicht zurecht zu finden. Er führt einmal an, widerſinnig habe Rouſſelin behauptet, daß es keinen Theil eines Dinges gebe. Aber Rouſſelin hat doch ganz recht, daß wo ein Ding aus Theilen beſteht, dies nicht nur ein Ding ſei, ſondern ein Ganzes zuſammengeſetzt aus mehreren Dingen. Sind die drei Perſonen drei Theile in Gott, ſo iſt Gott nicht ein Weſen, ſondern eine Zuſammenſetzung aus drei Weſen. So ſteht die Antinomie des Einfachen und Stetigen hier gleich hinter dem ganzen dialektiſchen Streit.

3. Wilhelm und Abälard.

§. 145.

Den Stand des Streites zwiſchen Wilhelm und Abälard ſpricht der letzte ſo aus: erat (Guilielmus) in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitu-

dine accidentium varietas. Abälard spottet dann dagegen: Si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur: Petrum esse essentialiter Ioannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana in Ioanne est; sequitur etiam, Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro.

Dagegen wußte sich Wilhelm nicht zurecht zu finden, wir aber sehen den Streit nur durch die Zweideutigkeit von essentia herbeigeführt. Dem Wilhelm müßte essentia nur das logische Wesen, den Inbegriff der wesentlichen Merkmale eines Begriffes bedeuten, dann behält er recht; aber Abälard nimmt ihm die essentia als substantia als Substanz und läßt ihn beides verwechseln, dann ist der Widerstreit da.

Abälards freierer Nominalismus und seine ganze dialektische Schärfe mußte wohl vielfach gegen die Strenge der Kirchenlehre verstoßen. So entscheidet er über die Dreieinigkeit: Macht, Weisheit und Güte in Gott sind die drei Personen. Tres itaque proprietates non tres res dicimus, id est non tres essentias, sed tres in una essentia relationum diversitates, per quas, ut dictum est, tres personae consistunt, ein Satz, mit dem er als Nominalist unvermeidlich dem Sabellianismus verfällt. In der Ethik lehrte er, wie Lactantius, daß die natürlichen sinnlichen Neigungen unschuldig sind und nur die Einwilligung in ihre Anforderung Sünde. Z. B. ein Weib begehren, ist schuldlos, aber dieser Begierde nachgeben, Sünde. Oder wenn er behauptet, wer nicht gegen sein Gewissen handelt, wie z. B. der Ungläubige es nicht thut, der sei vor Gott nicht verdammlich. Mit jedem solchen Verstoß gegen den strengen Spruch der Kirchenlehre und überhaupt mit seiner ganzen philosophi-

schen Weise machte er es dem heiligen Bernhard unrecht und wurde von diesem verketzert und verfolgt. Aber obgleich seine Streitigkeiten kirchlich unglücklichen Ausgang hatten, so war doch die dialektische Lust in den freier werdenden Schulen zu lebhaft geweckt, um ihm nicht zahlreiche Nachfolger zu erhalten. Die Kunst und Lust des öffentlichen Disputirens erhielt ihre Ausbildung und die Kunst der Dialektik wurde sowohl zur regelmäßigen Aufstellung als zur kecken und muthwilligen Vertheidigung ketzerischer Lehren gebraucht.

4. Bernhard von Clairvaux und die Mystiker von St. Victor.

§. 146.

1) Von dieser Zeit an scheiden sich bestimmter die scholastische und mystische wissenschaftliche Ausbildung gleichsam nach dem Gegensatz zwischen Abälard und Bernhard von Clairvaux. Bernhard hatte mit der ganzen Hingabe seiner Kraft an die mystische Asketik des Mönchslebens und mit feuriger Beredtsamkeit die Grundlage der Mystik gelegt, welche mehrere ausgezeichnete Mönche am Kloster St. Victor in Paris weiter ausbildeten. Bernhard lebte ganz im Mysticismus des Mönchslebens, selbst als ein wunderthuender Mann, aber seine Lehre behält doch eine gewisse Klarheit und hat nur einen mittelbaren neoplatonischen Anklang, den er wohl nur von Augustinus entlehnt, oder auch von Scotus Erigena und dem Areopagiten.

So steht freilich in der Mitte seines Glaubens der mystische Grundgedanke von dem Schauen Gottes und dem Sein in Gott. Er sagt: „Dich selbst gleichsam zu zerstören als existirtest du nicht, dich selbst gar nicht zu

fühlen, aus dir selbst herauszugehen und fast in nichts verwandelt zu werden, das ist das wahre himmlische Leben". Aber dies gilt ihm doch nur bildlich. Erst in jenem Leben gelangen wir zum Schauen Gottes. Gott und der Sohn Gottes sind eins, Gott und Mensch können nur einig werden und zu dieser Vereinigung mit Gott gelangt der Mensch durch die Liebe. Eben durch diese seine mystische Auffassung wird er zu einer tieferen Lehre vom Glauben geführt. Hildebert hatte schon nach der Weise der neueren bloß logischen Bestimmung des Begriffes nur gesagt: Glaube ist eine willkührliche Gewißheit (certitudo) des Abwesenden, welche über der Meinung, unter der Wissenschaft steht, und Abälard nannte den Glauben ein Fürwahrhalten eines uns nicht in völliger Deutlichkeit erscheinenden. Bernhard erklärt nun anfangs sehr ähnlich, indem er den Glauben unter das Schauen (**contemplatio**) setzt und ihn dann von **intellectus** und **opinio** unterscheidet, **fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propagatae veritatis. Intellectus est rei cuiusdam invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias.** So daß erstens das Unsichere der Wahrscheinlichkeit vom Glauben ausgeschlossen wird, dann macht er aber den Glauben fester zur Sache des Willens und nicht der Erkenntniß; der Glaube ist eine Erfahrung des Göttlichen durch Heiligkeit des Lebens. So will er den Glauben, der nur durch die Liebe lebendig wird, aber er schützt ihn nur durch das Positive der Offenbarung, **intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur.** Seine Moral wird dann ganz mystisch, indem er alles Gute aus Selbstverachtung oder Demuth, alles Böse aus Selbstvertrauen oder Stolz hervorgehen läßt.

2) Bernhards nächste Freunde erhielten nur praktisch seine mystische Lehre, andere aber verbanden sie speculativ mit den scholastischen Hülfsmitteln. Zu diesen gehören vorzüglich Hugo, Walther und Richard von St. Victor. Hugo starb 1141 als Abt des Klosters zu St. Victor. Er gab der Lehre eine mehr ethisch-wissenschaftliche Ausbildung, blieb in der Bestimmung des Glaubens bei Bernhard, räumte aber der Philosophie weit größere Rechte ein, doch nur so, daß er Vernunft und Offenbarung, die Sachen der Natur und die der Gnade, streng schied. In der Anhänglichkeit an die Kirchenlehre war er weit weniger sclavisch als Bernhard.

3) Richard von St. Victor, der 1173 starb, war Hugo's Schüler und hat das System des Mysticismus über denselben Grundlagen wie Hugo vollständiger ausgebildet, wie es die folgenden Jahrhunderte hindurch stehen bleibt. Er bildet nemlich die Lehre von der **contemplatio** in der hier eigenthümlichen Weise völlig aus. Er unterscheidet im menschlichen Geiste Vernunft und Neigung (**affectio**). Vermöge der Vernunft ist Weisheit, vermöge der Neigung Tugend der Zweck des Menschen. Nun setzt er die Weisheit über die Tugend, aber nur durch die Tugend geht der Weg zur Weisheit. Die höchste Weisheit besteht in den höchsten Graden der Contemplation, die höchste Tugend in dem Heraustreten des Geistes aus sich selbst, so daß das ganze menschliche Gemüth in Sehnsucht, Liebe und Hingebung an Gott gleichsam über sich selbst hinausgeht und in Gott übergeht. In seiner mystischen Lehre von der Tugend ist die Lehre von der Selbstverachtung und Demuth genauer ausgeführt. Die Tugend entsteht, wenn die Ueberlegung die Neigungen ordnet. So beginnt sie

mit der Furcht vor Strafe, die mit Demüthigung ſeiner ſelbſt verbunden iſt. Daraus entſteht der Schmerz der Reue und Zerknirſchung, der weiter zur Hoffnung auf Vergebung der Sünden führt, aus welcher die Liebe gegen Gott und Tugend hervorgeht, wenn durch die Verachtung des Weltlichen Enthaltſamkeit und Geduld mit ihr verbunden werden. Aus der Liebe geht die wahre Freude an den wahren innern Gütern, aus dieſer der rechte Haß gegen die Laſter hervor, welcher endlich zur wahren Schaam in der Selbſterkenntniß der eignen Sündhaftigkeit führt.

Noch ſchärfer hat er den ſpeculativen Myſticismus ausgebildet, indem er in der Schrift **de trinitate** vom ſchlichten Glauben erſt zum Scholaſticismus mit Anerkennung der Rechte der Philoſophie führt, dann aber beſonders **de XII patriarchis** und in der **arca mystica** wieder zum Myſticismus zurückführt. Auch hier geht er von einer pſychologiſchen Grundlehre aus. Aehnlich wie ſchon Bernhard und Hugo ſetzt er im menſchlichen Geiſt über einander Sinn, Einbildungskraft, **ratio, intellectus** und **intelligentia.** Der Einbildungskraft gehört **cogitatio**, welche nur langſam und unſicher die Gedanken bewegt, der **ratio** gehört **meditatio**, welche mit großer Anſtrengung und Beharrlichkeit oft durch große Mühe hindurch ihrem Ziele entgegenſtrebt, dem **intellectus** gehört **contemplatio**, das Schauen, welches ſich mit freiem Fluge dahin bewegt, wohin der Trieb des Geiſtes führt und ſich leicht zu dem Höchſten emporſchwingt. Dann unterſcheidet er aber viele Abſtufungen der **contemplatio**, die niederen beziehen ſich auf das Sinnliche, die mittleren auf unſichtbare der Vernunft (**ratio**) begreifliche Dinge (**intelligibilia**), die oberen auf unſichtbare und der Vernunft unbegreifliche Dinge

(intellectibilia) die Geheimnisse der Offenbarung. So führt denn die Lehre eigentlich auf die höchsten Grade des Schauens im Zustande der Entrückung (alienatio), dem Zustande des Frohlockens und Entzückens der menschlichen Seele, wenn diese erleuchtet durch den Strahl des göttlichen Lichtes Dinge wahrnimmt, denen alle menschliche Vernunft widerstreitet, wie die Lehren von der Dreieinigkeit, der doppelten Natur Christi, der Transsubstantiation.

4) Walther von St. Victor war etwas später um 1180 dort Abt. Er greift alle strengeren Scholastiker überhaupt um der Dialektik willen an, die er verwirft. So sagt er: **si quis aliud dixerit praeterquam evangelizamus vobis, licet nos, licet angelus, licet Petrus, anathema sit.** Er spricht recht gut aus, daß die Logik ja nur die Richtigkeit der Folgerungen bestimme, aber nie eine Wahrheit selbst. Aber er braucht dies nur, um alle Philosophie gegen den blinden Ueberlieferungsglauben zu verwerfen.

5. Erste schulmäßige Ausbreitung der Scholastik.

§. 147.

Diesen mystischen Lehren folgten aber nur wenige Lehrer. Die meisten Lehrer dieser Zeit gehen den Weg der scholastischen Fortbildung weiter. Hildebert in seinem **tractatus theologicus** hatte die metaphysische Theologie schon in Grund gelegt, welche durch Verbindung des Aristoteles mit der Kirchenlehre die tausend Mal wiederholte Ausbildung bekommen sollte. Dann kam Abälard mit seiner **theologia christiana** hinzu, entwickelte die Lehre weiter und weckte vorzüglich als Lehrer die Geister durch Scharfsinn, lebendige Auffassung und freisin-

nige Beurtheilung. Er hat wol vorzüglich das Leben und den Eifer des dialektischen Geistes in die scholastischen Schulen gebracht; aber seine Geistesfreiheit stand feindlich gegen den Zwang und die Geistesgebundenheit des Mönchslebens. Daher konnte diese besondere Gedankenbewegung sich hier nicht erhalten. Eine bloße Zusammenhäufung des Materials positiver Kirchenlehren entsprach dem Geist der Zeit besser. So erscheinen hier für den Zweck dieser christlichen Theologie die systematischen Zusammenstellungen der Kirchenlehren, welche man **libros sententiarum** nannte. Manche suchten diese Darstellung mit einer philosophischen Begründung zu verbinden, die sich weitläufig in dialektische Spitzfindigkeiten verlor, aber hauptsächlich stellte man nur die Dogmen auf und belegte sie mit Stellen aus der Bibel, dem Augustinus und anderen Kirchenvätern. Der berühmteste unter diesen Lehrern wurde Peter aus Novara in der Lombardey, **Petrus Lombardus** genannt, der mit dem größten Beifall in Paris lehrte und 1164 als Bischof von Paris starb. Seine **libri IV sententiarum**, für die er den Namen **magister sententiarum** erhielt, blieben das ausgezeichnetste Lehrbuch dieser Art, an welches sich lange Zeit die Lehrer lehrend und commentirend anschlossen. Wer sich im Ernste einer hyperphysischen Auffassung der Kirchenlehre anvertraute, dem mußten alle ins besonderste gehenden Fragen aus den Lehren von der Dreieinigkeit, der Schöpfung, den Engeln, der Menschwerdung Gottes in Jesu, den Sacramenten, der Auferstehung, dem letzten Gericht und dem ewigen Leben eine feste wissenschaftliche Bedeutung erhalten. Alles Ernstes wird also gefragt und untersucht: wäre ein Vorhersehen Gottes möglich, wenn es keine Geschöpfe gäbe? Wo war Gott vor der Schöpfung? Kann Gott mehreres wissen, als er weiß? Kann er etwas bes-

feres machen, als er macht? Kann Gott allezeit alles, was er gekonnt hat? Wo sind die Engel? Können gute Engel sündigen, böse gut werden? In welchen Gestalten erscheinen Gott und die Engel? In welchem Alter ist der Mensch geschaffen, in welchem wird er auferstehen? Wie würden sich die Menschen fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Warum ist der Sohn, nicht der Vater und nicht der Geist Mensch geworden? Hätte auch der Vater und der Geist Mensch werden können? Hätte Gott auch als Weib Mensch werden können? und in dieser Weise weiter.

Peter stellt nun die Masse solcher Fragen meist nur auf, belegt sie mit Bibelstellen und Stellen aus den Kirchenvätern, aber meist ohne selbst eine entscheidende Antwort zu geben. Der Streit auf den Schulen ging hingegen begierig auf alle Abenteuer dieser Hyperphysik ein, und verwirrte die Dialektik in Albernheiten und Spitzfindigkeiten, die aber sehr natürlich in jener Zeit den Schein ernster Lehre annehmen mußten. Doch schreckte auch wieder der Ernst des religiösen Gefühls von dem albernen Vorwitz dieser Untersuchungen zurück, so wie Walther von St. Victor dagegen eiferte und der Pabst manchen Vorwitz dieser Art verdammte. Hatte man es der Dialektik einmal eingeräumt, sich auf diese Abenteuer einzulassen, so mußte sie wol auch gelegentlich die Fesseln der Kirchenlehre von sich werfen und sich in ganz ketzerische Lehren verlieren. So zeigt es die Geschichte des Simon von Tournay, der da meinte, mit seiner Philosophie der Kirchenlehre überlegen zu sein, und des Amalrich von Bena, der den Pantheismus des Scotus Erigena mit dieser Dialektik verband, dafür aber noch nach seinem Tode in den Bann gethan wurde, während man seine Schüler auf den Scheiterhaufen führte.

Jo-

Johann von Salisbury, genannt der Kleine, ein Schüler des Abälard, der 1180 als Bischof von Chartres starb, schildert uns aus jener Zeit mit Witz und Spott und mit klar gebildetem Geiste am besten den Unfug, der seiner Zeit mit der Dialektik getrieben wurde, die doch bei der Jugend so großen Beifall fand, daß ganze Schaaren zehn bis zwanzig Jahre lang in diesen Schulen weilten. Johannes giebt uns auch eine Uebersicht des Streites um Nominalismus und Realismus, wie er zu seiner Zeit stand. Es kommt aber dabei zu keiner Klarheit der Unterscheidungen. Er giebt drei Arten Nominalisten an, nemlich erstens die fast vergessene Lehre des Roscellinus, daß die Allgemeinheit in vocibus, zweitens die des Abälard, daß sie in sermonibus und eine dritte, daß sie in generibus et speciebus gefunden werde. Roscellinus scheint also nur in der Bedeutung der Worte, Abälard in der Bedeutung der Prädicate im Urtheil die Allgemeinheit gefunden zu haben und Johannes führt hier den Streit bestimmt auf das rem de re praedicari zurück. Er sagt von denen, die Abälard folgen, rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristoteles monstruositatis huius auctor sit. Man sieht leicht, daß dies auf die Schwierigkeit zurückkommt, die durch des Aristoteles Unterscheidung von γένος und εἶδος herbeigeführt wurde, indem er εἶδος (den Artbegriff) als Subjectvorstellung und nicht als Prädicat nimmt und damit eine bloß grammatische Unterscheidung macht, die sich logisch nicht feststellen läßt. Die dritte Meinung ist freilich logisch die unverfänglichste, aber man sieht nicht, wie sie zwischen Nominalismus und Realismus unterscheide.

Von Realisten unterscheidet er fünf Arten. Für die erste Meinung nennt er Walther von Montagne,

der 1174 als Bischof von Landun starb. Von diesem sagt er: **concludit rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse**, und dann: **colligit universalia singularibus quoad essentiam unienda.** Dies ist so unbestimmt, daß man es eben so gut Nominalismus nennen kann. Die zweite Meinung giebt er einem **Bernardus Carnotensis.** Diese ist neoplatonisch, nach Boëthius und Augustinus aufgefaßt. Die Ideen sind die Vorbilder alles dessen, was in der Natur erfolgt, sie allein haben wahres Sein, weil sie allein unveränderlich bestehen, sie sind die **formae exemplares,** welche ewig bestehen und wenn die ganze Körperwelt unterginge, doch nicht mit untergehen könnten. Die allgemeinen Vorstellungen in Geschlecht und Art sind nichts als diese Ideen. Die dritte Meinung, welche er dem Gilbert, Bischof von Poitiers, giebt, folgt mehr des Aristoteles Vorstellung von der Gestalt als Wesen, von der οὐσία ὡς εἶδος. Die Allgemeinheit besteht nur in den **formis nativis,** welche das ursprüngliche Beispiel (**originalis exemplum**) sind, nicht im Geiste Gottes, sondern den erschaffenen Dingen anhängend, einzeln im einzelnen, in allen allgemein. Die vierte Meinung, die er dem Goslenus, Bischof von Soissons, giebt, lautet: **universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.** Endlich fünftens führt er spottend die Meinung eines anderen an, der die Allgemeinheit in die maneries der Dinge setzt, nach einem unverständlichen Ausdruck. Wir kommen hier mit der ganzen Lehre nicht aus der Stelle und dies konnte auch nicht anders sein, da, wie wir schon voraus gezeigt haben, der Unterschied des Nominalismus und Realismus nach aristotelischer Dialektik nie klar gefaßt werden konnte. Neoplatonisch steht die Realität des Allgemeinen unmittelbar

in der phantasirten Welt der Begriffe, der Ideen, der unkörperlichen Substanzen. Daran hält sich noch Anselmus, allein sobald man mit aristotelischen Hülfsmitteln den Streit selbst schlichten wollte, mußte jeder Lehrer eigentlich in seiner Logik Nominalist bleiben; so zeigt es auch die ganze folgende Geschichte. Aber unklar dagegen steht dann die Metaphysik; der Geist des Realismus zeigt sich eigentlich nur in dieser dogmatischen Ausführung von Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie aus leeren speculativ metaphysischen Begriffen, worin die Lehrer sich zutrauen, alle Wahrheit festhalten und entwickeln zu können, meist ohne die Warnung des Augustinus zu beachten, daß wir mit unseren Kategorien das Wesen der Gottheit nicht zu fassen vermögen.

Hier nun konnte überhaupt Abälard's freiere Anregung des Selbstdenkens dem Machtwort der Kirchenlehre gegenüber noch zu keiner Selbstständigkeit gelangen. Der philosophische Gedanke mußte sich noch unbedingter der Kirchensatzung unterwerfen, in diesem Dienste unbefangen seine dialektischen Kräfte üben, bis sich ihm ein Gebiet eröffnete, auf welchem er ohne mit der Kirchenlehre in Streit zu kommen, sich selbstständig zu entwickeln vermochte. Mit diesem Johannes dem Kleinen bricht also die selbstthätige Anregung des philosophischen Geistes, welche vor allen dem Abälard gehört, ab; der Geist erstarrt ganz in den Formen des Mönchslebens und kann mit allem ungeheueren aufgewendeten Fleiße sich nur im Sklavendienste des hierarchischen Despotismus bewegen.

Drittes Kapitel.

Sieg und Blüthe des scholastischen Realismus.

1. Die Araber.

§. 148.

Im Verlaufe des dreizehnten Jahrhunderts ändern sich unsere Angelegenheiten darin, daß auch die metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles nach und nach immer bekannter, immer mehr gelesen wurden und sich dadurch die Herrschaft des Aristoteles immer fester gründete. Es mochten wol von den meisten aristotelischen Werken schon lange Abschriften in einzelnen einheimischen Klöstern liegen, auch zuweilen im Original und in Uebersetzungen aus Constantinopel gebracht werden, aber griechisch verstanden sehr wenige; außer der Dialektik wurde fast nichts von Aristoteles beachtet, ja die römische Curie, welche diese Dialektik so sehr beschützte, verfolgte doch alles andere. Erst als es leichter wurde, die Handschriften von den Arabern aus Spanien zu beziehen und die Dominicaner den ganzen Aristoteles in Schutz zu nehmen anfingen, verbreitete sich die Kenntniß desselben allgemeiner zugleich mit der seiner arabischen Commentatoren, und das Studium des Aristoteles blieb fürs erste größtentheils von den aus dem arabischen gewonnenen lateinischen Uebersetzungen abhängig. So kommt unsere abendländische Geschichte der Philosophie hier mit der arabischen in Verbindung.

Die Philosophie hatte bei den Arabern ein ganz ähnliches Schicksal wie im Abendlande. Seit dem achten Jahrhundert, seit der Regierung des Almansur, fan-

den die Wissenschaften Schutz und Beförderung bei den Abbasidischen Khalifen zu Bagdad und später bei den Ommiahdischen Beherrschern von Spanien. Dadurch wurde bei den Arabern die Liebe zu den Wissenschaften zu eigner selbstthätiger Kraft erhoben. Sie lernten nicht nur von den Griechen, sondern sie bildeten die Wissenschaften weiter in Geschichte und Erdkunde, zeigten sich erfinderisch in Naturlehre, Mathematik und Sternkunde. So griffen sie denn auch mit großem Eifer nach der Philosophie, aber hier wurde ihr Geist eben so durch den Koran gefesselt, wie der der unsern durch die Kirchenlehre. Doch liegt ihrer einfacheren positiven Lehre kein Philosophem zu Grunde, auch gab sie wenig Veranlassung, sie in einem Philosophem auszubilden. Daher sind ihre ausgezeichneten Philosophen nicht Geistliche, sondern fast alle Aerzte. Belehrung suchten sie bei den Griechen und erhielten im achten Jahrhundert neben neueren christlichen Schriften, z. B. denen des Johannes Damascenus, die Schriften des Aristoteles nebst dessen Commentatoren, besonders den neoplatonischen bis auf Johannes Philoponus vermittelst syrischer Uebersetzungen ins Arabische übertragen. Daher bildete sich hier dieselbe Verehrung des Aristoteles wie im Abendlande, dieselbe Vermengung seiner Lehre mit neoplatonischen Ansichten und eine ähnliche Beschränkung der eigenen Thätigkeit auf Commentare zum Aristoteles, bei denen die Wanderung der Gedanken von Sprache zu Sprache unvermeidlich viele Mißverständnisse veranlassen mußte. Indessen theilten sich auch hier die Lehrer in mehrere Secten, vorzüglich werden unterschieden die Medabberin, die Dialektiker (gleichsam die Scholastiker), welche von den positiven Lehren des Koran ausgingen, sich aber dann genauer an den Aristoteles anschlossen, und die Philosophen

schlechthin (gleichsam die Mystiker), welche mehr mystisch den platonisch-alexandrinischen Ansichten folgten und denen die asketischen Mystiker die Sofi oder Sufi in Persien und Indien näher standen.

Dies große gelehrte Werk ist noch nicht ganz durchforscht, für unsern Zweck hat es aber nur Beziehungen in Rücksicht der Frage nach alter asiatischer Philosophie überhaupt und dann näher, wiefern die arabischen Commentatoren des Aristoteles auf unsere Scholastiker eingewirkt haben. Auf die erste Frage bekommen wir wieder die Antwort, daß jede klarere wissenschaftliche Ausbildung wol von griechischem Ursprunge ist. Diese arabische Literatur hat sich bald weit nach Persien und nach Indien verbreitet, aber wir sehen hier so wenig wie früher, daß die Araber im Osten Belehrungen gefunden hätten. Neoplatonische Geheimnißkrämer wollten von ägyptischen, chaldäischen, persischen, brachmanischen Lehren wissen und doch wußte Niemand davon etwas Bedeutendes zu erzählen. Hier wird so etwas nicht einmal angedeutet. Die Araber brachten uns die Decimalziffern, sie erweiterten die Algebra, legten den Grund der trigonometrischen Tafeln, verbesserten die beobachtende Sternkunde, aber alles dieses auf griechischen Unterlagen, sowie vorzüglich Ptolemäus sie belehrte, dessen Hauptwerk wir ja noch den arabisch verkehrten Namen Almagest zu geben pflegen. Hätten diese Araber in Indien irgend etwas wissenschaftlich Bedeutendes gefunden, so müßten sich davon Spuren in ihren Schriften zeigen. Die Geistesverwandtschaft der mystischen Lehren hier und dort wird wieder die indischen als die abgeleiteten erscheinen lassen.

Auf unsere Scholastiker wirkten diese Araber nur als Ueberlieferer und Commentatoren des Aristoteles. Das Schönere in ihren Lehren, der Geist der Dichtung und

der Lebensweisheit, der hier Arabiſches, Perſiſches, Türkiſches, Indiſches mit einander verbunden hat (ſo wie uns Rückert deſſen Anklänge wieder gegeben hat), bleibt unſerm Zweck hier fremd. Denn die praktiſche Philoſophie der Araber trifft unſere an die Kirchenlehre gebundenen Mönche gar nicht.

Die im Abendlande am meiſten beachteten arabiſchen Philoſophen ſind Avicenna (Abu Ali al Hoſain Ebn Sina al Schaiich al Raiis) geboren um 980 zu Bochara, ſtudirte in Bagdad und lebte als Arzt in ſeinem Vaterlande; Algazel (Abu Hamed Mohammed Ebn Mohammed Ebn Achmet al Ghaſali) aus Tus, geboren 1072; dann Thophail (Abubekr Ebn Thophail) aus Cordova, ſtarb 1190 zu Sevilla und ſeine beiden Schüler Averroës (Abul Walid Mohammed Ebn Achmed Ebn Mohammed Ebn Roſhd) geboren zu Cordova, ſtarb 1217 oder 1225 zu Marokko und der Jude Moſes Maimonides ebenfalls aus Cordova 1139 geboren.

1) Avicenna ſchrieb vorzüglich eine Metaphyſik, in welcher er ganz den ariſtoteliſchen Abſtractionen nachgeht und, wie es ſcheint, auch den ariſtoteliſchen Weltbau aufſtellt, indem er den Himmel für Gott nimmt.

Aehnlich bleiben faſt alle bei Ariſtoteles und der neoplatoniſchen Emanationslehre, nur Algazel macht in reiferen Jahren davon eine Ausnahme. Dieſer ſchrieb nemlich als ſtreng rechtgläubiger Mahomedaner eine destructio philosophorum, in welcher er für den unbedingten Glauben an den Koran die Unhaltbarkeit aller angeblich philoſophiſchen Erkenntniß nachwies. Wir kennen dieſe Schrift nur aus des Averroës destructio destructionis, in der er ſie widerlegt. Die Art der Behandlung zeige nur das eine Beiſpiel, wie er für den Wunderglauben ſpricht. Er ſagt: die Philoſophen laſſen Wun-

der oder Begebenheiten, die mit dem Gewöhnlichen streiten, in drei Fällen zu. Sie können durch die Stärke der Einbildungskraft verrichtet werden, wie bei der Wahrsagung, durch die Stärke der Erkenntnißkraft bei der höheren Speculation, wie Propheten und Erleuchtete sie verrichten oder durch die hervorbringende Kraft der Seele, welcher die willkührlichen Bewegungen des Leibes und andere Einwirkungen der Seele auf den Leib gehören. Diese können erhöht werden, so daß auf die Vorstellungen der Seele und ihren Wunsch Wind, Regen, Erdbeben u. s. w. entstehen. Dies ist ihm aber nicht genug, sondern vor Gott ist kein Ding unmöglich. Wir erkennen nie, daß mit Nothwendigkeit eine Wirkung einer Ursach folge. Die Erfahrung zeigt wol, was mit einander, aber nicht, was aus einander erfolgt. Wenn Jemand gefragt wird, wie steht es zu Hause, so muß er antworten, das weiß ich nicht; nur dieses weiß ich, daß ich ein Kind zurückließ, dies kann aber jetzt ein Pferd geworden sein u. s. w. Sagt Jemand dagegen: Gott hat uns die gewisse Erkenntniß gegeben, daß er diese unmöglichen Dinge nicht bewirken werde, so muß erwiedert werden, das ist nicht nothwendig so, sondern nur möglich, es kann sein und auch nicht sein. Die Bejahung eines von zwei Dingen, wovon das Eine nicht das Andere ist, schließt nicht die Bejahung des Andern, die Verneinung des Einen nicht die Verneinung des Andern ein.

Algazel giebt eine Uebersicht der Naturwissenschaften als Hauptwissenschaften und Nebenwissenschaften. Der Hauptwissenschaften sind acht, ganz nach den aristotelischen Schriften, nemlich erstens von den Accidenzen des Körpers als Körpers (nach Aristoteles Physik), zweitens von den Elementen, den himmlischen Kreisen und den vier Elementen innerhalb des Mondkreises nebst dem, was aus

dieſen entſteht (nach den Büchern vom Himmel und von der Welt), drittens von der Entſtehung und Zerſtörung, viertens von den Lufterſcheinungen, fünftens von den Mineralkörpern, ſechſtens von den Pflanzen, ſiebentens von den Thieren, achtens von den Seelen der Thiere und den Erkenntnißkräften (offenbar nach der Reihenfolge der ariſtoteliſchen Schriften bis zu den Büchern von der Seele). Dann folgen aber noch ſieben Nebenwiſſenſchaften, nemlich Medicin, Aſtrologie, Phyſiognomik, Traumdeutung, die Kunſt der Talismane, Magie und Alchemie, ſo wie die Sache bei Albert dem Großen und ſeinen Nachfolgern, am meiſten aber erſt im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert im Abendlande zur Sprache kommt.

2) Thophail, der als Lehrer der Philoſophie und der Heilkunſt in Sevilla lebte, ſchrieb vorzüglich einen Roman Hai Ebn Yokdan oder der Naturmenſch, in welchem er ein von einem Reh geſäugtes Kind ganz einſam aufwachſen und durch innere Entwickelung der Gedanken endlich zur Anſchauung Gottes gelangen läßt. Er folgt ganz der alexandriniſch-neoplatoniſchen Lehre, durch welche ihm der Zuſtand der Entzückung das Höchſte wird. Seinen Zögling führt er ſo durch Faſten, Beten, Zurückziehen aller Gedanken auf das Eine und durch drehende Bewegung in jenen Zuſtand von Scheintod, in welchem ihm die Anſchauung Gottes wurde, in der es weder Eins noch Viel giebt, welche über alle begreifliche Vorſtellungen hinaus liegt.

3) Averroës endlich ſtammte von Voreltern, welche Oberrichter und Oberprieſter in Cordova geweſen waren. Er zeichnete ſich in den Studien der Mathematik, Philoſophie und Arzneikunſt aus und lebte als Oberrichter und Oberprieſter von Mauritanien unter marokkaniſchen Kalifen. Er ſchrieb ausführliche Commentare zu

Aristoteles Schriften, und besorgte eine neue arabische Uebersetzung derselben kurz vor der Zeit, wo man im Abendlande mehr darnach zu fragen anfing. So wurde er der bei weitem am meisten beachtete unter diesen Arabern, schlechthin der Commentator genannt, dessen ins Lateinische übertragene Commentare am meisten gelesen wurden.

Averroës, der in unbedingter Verehrung des Aristoteles meinte, daß in seiner Logik, Physik und Theologie noch nie ein Fehler gefunden sei, bleibt der Weltansicht nach ganz bei Aristoteles Physik, nur daß er nach seiner Auffassung des Unterschiedes von Materie und Form die Entelechien gleich als Geister auffaßt und so seine eigene Unterordnung in der Welt erhält. Er sagt: aus Nichts wird Nichts; Gott bringt nur die Formen zur Wirklichkeit, welche der Möglichkeit nach schon in der Hyle lagen. Gott, der erste Beweger, ordnet den Beweger des Sternkreises, dieser den Sternkreis und den Beweger des Saturn, und so abwärts bis zum Mondbeweger. Von diesem hängt nun alles Leben in der sublunarischen Welt ab, so macht er ihn zugleich zum thätigen Verstand (**intellectus agens**), welcher das wirkende Princip sein soll, wodurch das mögliche Denken des Menschen wirklich wird. Hier hat er nemlich die bei Aristoteles in der Lehre von der Seele vorkommende Unterscheidung des thätigen und leidenden Verstandes auf eine eigenthümliche Weise ausgebildet, indem er nach dem Vorgange des Avicenna des Aristoteles Lehre vom thätigen und leidenden Verstande mit der von der οὐσία ὡς μόρφη verbindet. Er sagt, daß beim Denken wie bei der Materie eine zwar immaterielle Substanz als Substanz der möglichen Formen des Denkens, nemlich der materiale Verstand jedes Menschen, zu Grunde liegen müsse. Die-

ser nimmt den thätigen Verstand in sich auf und dadurch werden die Formen im Denken wirklich. Der wirklichmachende thätige Verstand ist aber für alle Menschen nur einer. In der Vereinigung unsers leidenden Verstandes mit diesem thätigen besteht die Glückseligkeit.

Diese und die damit verbundenen psychologischen Vorstellungen waren bei den Scholastikern lange von bedeutendem Einfluß und gleich ein Gegenstand des Streites.

§. 149.

Die Scholastiker hatten bisher von der Philosophie nur die Beihülfe der Erklärungen, Eintheilungen, Unterscheidungen und der Schlußformen empfangen, diese arabischen Lehrer hingegen fassen gleich die Metaphysik und die physischen Werke des Aristoteles auf. Während Kosmas Indikopleustes im Anfange des sechsten Jahrhunderts im Abendlande die orthodoxe Geographie auf die flache Erdscheibe gezeichnet hatte, sehen diese doch wieder die Weltkugel mit den acht Sphären und der kugelförmigen Erde in der Mitte. Allein indem sie die Gedanken nur gerade aus den Werken des Aristoteles nehmen ohne Uebersicht einer Weltansicht und ohne Verbindung mit der praktischen Philosophie, so entsteht hier das dürre physische Weltgebäude, in welchem Gott nur der erste Beweger ist. Alles Geistige ist dem Körperlichen verbunden, anstatt der Idee der Selbstständigkeit des Geistes wird nur zum Räthsel der Realität des Allgemeinen noch das Aristotelische von ὕλη und εἶδος oder μόρφη hinzugebracht. In den Mittelpunkt der scholastischen Metaphysik tritt dieses Räthsel von Materie und Form, von der Materie, als dem bloßen Princip der Möglichkeit, der Form, als dem Princip der Wirklichkeit. Demgemäß wird der Erklärungsgrund aller Gestaltung und alles Le-

bens in der Substantialität der Formen und in den **rationibus seminalibus** (den λόγοις σπερματικοῖς der Stoiker) gefunden und dies denn auch nach der Vorstellung vom thätigen Verstand, als dem Vermögen der Formen überhaupt für Seele und Geist festgehalten, so daß die ganze physische Betrachtung sich nur in leeren metaphysischen Begriffsbestimmungen bewegt. Selbst der den Lehrern bekannte Gehalt der Naturbeobachtung erscheint, ähnlich wie bei Aristoteles nicht in der Lehre. Um hier der Lehre mehr Gehalt zu verschaffen, mußten erst die Methoden der Erfahrungswissenschaften erfunden werden. Indessen bekommt hier doch die Philosophie, in soweit sie nicht theologischen Zwecken huldigt, ihre Richtung auf die Naturphilosophie, und indem von den Arabern doch auch mathematische, astronomische und naturwissenschaftliche Kenntnisse mit in das Abendland gelangen, bereitet sich langsam eine gesundere Auffassung der Naturwissenschaften und in diesen die neue Schule des Selbstdenkens vor. Aber anfangs ist diese Naturwissenschaft mit allem Aberglauben der Alchemie, Zauberkunst und Dämonenlehre behaftet, so läßt dieselbe Richtung des Geistes den Mysticismus großentheils seine praktische Bedeutung verlieren und stürzt ihn in die naturphilosophischen Abenteuer. Sobald hier die physischen Fragen mit der scholastischen Dialektik verbunden werden, erscheint schon das große Räthsel, welches noch der neuesten Zeit zu thun giebt, wie die Gestalten als Wesen zu fassen seien und in der Wesenheit der Gestalten auch der Geist bestehe. Denn die Processe der Gestaltung vom Krystall aufwärts zu Pflanzen- und Thiergestalten geben doch die Verbindung unserer materialistischen Ansichten mit Leben und Geist, da uns nur am organisch-gebildeten der Geist erscheint. So wird nach und nach immer bestimmter die

Hauptfrage der Physik diese nach den **formis substantialibus** und **rationibus seminalibus**, dann nach plastischen Naturen, indem darin der gemeinschaftliche Erklärungsgrund der Körpergestalt und des Geistes vorausgesetzt wird. So werden diese Formen als die höhere Art der Wesen bis zuhöchst unter der Weltseele vorausgesetzt, bis man sich endlich auf die Naturgesetze und unter diesen auch auf die Gesetze der Gestaltung als Gesetze der Bildungstriebe durchfindet.

2. Albert der Große, Thomas von Aquino, Duns Scotus.

§. 150.

Seitdem nun die Uebersetzungen des Aristoteles mit ihren arabischen Commentaren sich mehr verbreiteten, wurde die Theilnahme an diesen philosophisch-theologischen Untersuchungen immer lebhafter und Paris der noch immer mehr belebte Mittelpunkt der Lehrer. In den Gehalt der Untersuchungen wurden seit den ersten, welche sich der Araber bedienten, besonders die metaphysischen, physischen und psychologischen Grundbegriffe des Aristoteles mit in die Untersuchung gezogen und mit dessen Hülfe der ganze Apparat des Lombarden mit ungeheuern Massen syllogistisch geordneter Meinungen und ihrer Kritik durcharbeitet. Lange blieb diese Lehre sowohl von Seiten der Kirchenlehre, als von Seiten des Aristoteles ohne eigenes Selbstdenken nur von positiver Auffassung, und daher wurde der Friede zwischen der Theologie und dem Aristoteles leicht hergestellt und leicht erhalten. Die ersten scholastischen Lehrer, bei denen wir die Berufung auf die Araber finden, sind Alexander von Hales, so benannt nach einem Kloster in der Grafschaft Glocester,

in welchem er erzogen wurde, der doctor irrefragabilis, ein berühmter Lehrer der Theologie zu Paris, der 1245 ſtarb, Wilhelm von Auvergne, ſeit 1228 Biſchof zu Paris, und Vincent von Beauvais, welcher um 1264 ſtarb. Die ausgezeichnetſten Lehrer dieſer Zeit waren die beiden großen Dominicaner Albert von Bollſtädt aus Lauingen in Schwaben, nachher Albertus magnus genannt, der eine Zeit lang in Cöln und Paris lehrte, kurze Zeit Biſchof in Regensburg war, ſich wieder nach Cöln zurückzog und dort 1280 ſtarb, und deſſen Schüler Thomas, Graf von Aquino, einer der berühmteſten Lehrer zu Paris, welcher 1274 ſtarb, doctor universalis und angelicus; ferner die beiden Franziscaner Johann von Fidanza, genannt Bonaventura, der auch 1274 ſtarb, doctor seraphicus und Johann Duns Scotus, doctor subtilis, aus Northumberland, der zuerſt in Oxford lehrte, dann von den Obern 1304 nach Paris geſchickt, aber bald wieder nach Cöln verſetzt wurde, wo er 1308 plötzlich ſtarb. Dieſe Männer haben Theologie und Philoſophie mit einem faſt unglaublichen Fleiße bearbeitet; die Schriften des Albertus magnus betragen im Druck 21 Folianten, die des heiligen Thomas 18, die des Johannes Duns Scotus 12 Folianten. Dabei hatten ſie einen ungemeinen Zulauf von Schülern. Duns Scotus ſtarb einige dreißig Jahre alt und zählte ſchon dreißigtauſend Zuhörer.

Aus der unermeßlichen Weitſchweifigkeit dieſer Lehren habe ich für meinen Zweck nichts feſtzuhalten, als den allgemeinſten Verlauf des Streites um Nominalismus und Realismus. Thomas Aquinas hat hier die Lehre in der größten Umfaſſung von Theologie und Ethik entwickelt in Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden, in Commentaren der ariſtoteliſchen Schriften und in ſeiner

eigenen Summa, und lange haben sich nachher die Lehrer an seine Schriften gehalten. Aber die ganze Lehre bleibt durchaus beim Alten der Kirchenlehre mit dem Aristoteles verbunden. Auch der Geist der Ethik bleibt durchaus derselbe, wie wir ihn schon bei Augustinus fanden, mit dem höchsten Zweck zum Anschauen Gottes zu gelangen, der Entwickelung der Erkenntniß- und Sittentugenden nach Aristoteles, dann der theologischen Tugenden Liebe, Glaube und Hoffnung, den Lehren von Sünde, Reue, Buße und der Herrlichkeit des Mönchslebens in hergebrachter Weise.

In Rücksicht des Streites um Realismus und Nominalismus zeigt der Scharfsinn jedes Mannes sein Eigenes in der Weise, die ontologischen und physischen Grundbegriffe des Aristoteles in Verbindung mit denen der Araber zu handhaben und mit dessen Hülfe die Kirchenlehre nach den Sentenzen des Lombarden zu commentiren. Dabei sind sie alle Realisten, aber nur mit einer ermüdenden Wiederholung der Worte des Einzelnen lassen sich die Reden derselben besser, als ihre Meinungen unterscheiden, indem das Vorurtheil, die Erkenntniß nur durch Denken bestimmen zu wollen, und die Verwechselung des Unterschiedes von Materie und Form mit dem von anschaulicher und gedachter Erkenntniß die Grundlage der ganzen Weltansicht immer unklar läßt. Allerdings wird manches in gleicher Weise ausgesprochen, was in späterer Zeit neueren Dogmatikern etwas gilt, aber es fehlt hier an selbstdenkend gefaßten leitenden Maximen, durch welche allein der Denker sich die Lehren zu eigen machen kann.

Wir müssen aber hier die Bemerkung wiederholen, welche wir schon bei Johann von Salisbury machten. Keiner von diesen Lehrern giebt eigentlich eine logi-

sche Theorie des Realismus, sondern hier bedient sich jeder unbestimmter Wendungen, in denen er eigentlich anerkennt, daß die allgemeinen Begriffe keine objective Realität haben, sondern nur im Verstande gelten; erst von da an wird logisch der Streit bestimmter, wo man schärfer nach dem **principium individuationis** zu fragen anfängt, aber eben damit bereitet sich der Sieg des Nominalismus vor. Hingegen in der Metaphysik bleibt der realistische Geist des Philosophems mit seinem blinden Vertrauen auf diese Erkenntniß nur in speculativen Begriffen unerschüttert stehen.

Aristoteles eigene Gedankenfolge ist nicht realistisch, weil er die speculativen Begriffe nur analytisch aufzeigt und auf physische anwendet. Aber hier mit der epistematischen Umstellung wird die scholastische Speculation in ihrem synthetischen Commentiren immer weitläuftiger und künstlicher, indem sie nur in speculativen Begriffen Gottes Dasein beweisen, das Wesen der Seele ergründen und alle Räthsel der speculativen Metaphysik lösen will, ohne sich der Wirklichkeit der Anschauung anzuvertrauen.

Die Geschichte des Streites um Nominalismus und Realismus zeigt uns im Großen folgende Abstufungen. In der ersten Periode bis auf Johann von Salisbury oder bis zur Bekanntschaft mit den Arabern hat er sein Leben und sein Interesse in der Trinitätslehre. Hier blieb im Hintergrunde die neoplatonische Voraussetzung, daß die allgemeinen Begriffe die unkörperlichen Substanzen zu erkennen geben. Dabei bleibt das Räthsel, wie Accidenzen mit Substanzen eins sein können und wie das Sein der Accidenzen sich zu dem der Substanzen verhalte. In diesem Streite siegt allmählich der Realismus. In der zweiten Periode, seit dem Einfluß der Araber, bleibt dann der Realismus unangetastet stehen,

indem

indem das Interesse der Untersuchung jetzt ganz der Physik des Aristoteles anheim fällt. Das Räthsel wird das Verhältniß der Materie als Princip der Möglichkeit zu der Form als dem Princip der Wirklichkeit, welches zum Unkörperlichen und Geistigen führt und das Verhältniß der Formen zur alleinigen Wirksamkeit Gottes.

So bleibt die Lehre stehen, bis in der spitzfindigsten Entwickelung des Scholasticismus das Selbstdenken sich vom bloßen Nachbilden des Aristoteles loszumachen anfängt. So geben Albert der Große und am vollständigsten und klarsten der heilige Thomas die bloße Verständigung der Kirchenlehre mit dem Aristoteles, hingegen bei Duns Scotus dem **doctor subtilis** fängt die Sache an eine andere Gestalt zu gewinnen, indem dieser mehr selbstdenkend eingreift. Der Streit um den Realismus wird jetzt freier in das Interesse der wissenschaftlichen Methode überhaupt gezogen, er betrifft nun schärfer das **principium individuationis** oder **haecceitatis**, die logischen Grundsätze werden als die höchsten Principien anerkannt. Hier facht sich der Streit mit dem Nominalismus wieder an und der Nominalismus bleibt endlich Sieger.

Scotus ist der höchste Ausbildner des Realismus. Mir scheint ihm darin ein bedeutendes Verdienst zu gehören, daß er das Logische genauer vom Ontologischen zu trennen anfing. Dadurch kam er auf entscheidend wichtige Sätze, aber der unglückliche syllogistische leere Realismus, der zwischen Gründen und Gegengründen ohne leitende Maxime herumtappt, ließ ihn wenig Gewinn davon erhalten.

Die Bemerkung, daß alles Schließen und Beweisen unvermögend sei, das reale Sein der Dinge zu erkennen,

führt ihn auf den Supranaturalismus in der Forderung einer übernatürlichen Erkenntniß, deren Bedürfniß er aus dem Zweck des Menschen, zur Seligkeit im Anschauen Gottes zu gelangen, nachweist. Für diese übernatürliche Erkenntniß fordert nun Scotus hier zuerst bestimmte Kriterien für die Göttlichkeit der Bibel. Er ist also hier der erste theologische Rationalist. Und er weist diese Kriterien nach in der Erfüllung der Weissagungen.

Alsdann geht er auf die letzten Gründe der natürlichen Erkenntniß ein. Hier hatte damals nach Augustinus Heinrich Goethals, ein Schüler des Thomas, behauptet, daß eine solche unmöglich sei, daß reine Wahrheit nicht durch das Erschaffene, sondern nur durch unmittelbare göttliche Erleuchtung erhalten werden könne. Dagegen zeigt nun Scotus, daß es sowohl eine Erkenntniß der Principien und Schlüsse aus diesen als eine Erfahrungserkenntniß gebe.

In Rücksicht der Erkenntniß der Principien muß man es hier als einen Fortschritt gelten lassen, daß Scotus den Streit wieder klar auf den Fehler des Aristoteles zurückführt und somit die Principien des logischen Dogmatismus klar aufstellt und festhält. Er sagt: Der Sinn ist nicht die Ursach, sondern nur die Veranlassung der Erkenntnisse des Verstandes. Der Verstand kann die Begriffe zwar nur von den Sinnen empfangen; aber wenn er sie empfangen hat, so kann er sie durch selbstthätige Kraft zusammensetzen. Ist das Urtheil durch die Grundbegriffe bestimmt und nothwendig gewiß, so hält es der Verstand für wahr vermöge seiner Natur und vermöge der Natur der Begriffe, nicht vermöge der Sinne, von denen er jene Begriffe bekommen hat. Wenn daher auch alle Sinne, welche die Begriffe geben, irrten, oder, was eine noch größere Täuschung wäre, wenn einige falsch und

einige wahr wären, so würde doch der Verstand in den Principien nicht irren können, weil er immer in sich die Begriffe hätte, welche die Wahrheit bestimmen. Was die Gewißheit der Principien betrifft, so haben die Subject- und Prädicatbegriffe derselben eine solche Identität, daß einer nothwendig den andern einschließt. Sobald der Verstand sie versteht und verbindet, so hat er auch einen nothwendigen Grund von der Uebereinstimmung dieses Denkacts mit jenen Begriffen, und einen evidenten Grund von dieser Uebereinstimmung selbst, worin die Wahrheit dieser Verbindung liegt. So lange der Verstand diese Begriffe hat, so ist dadurch auch unmittelbar die Wahrheit dieses Urtheils gegeben, welches gar nicht falsch sein kann. Es ist unmöglich zu denken, daß ein und dasselbe zugleich sei und nicht sei. — Hieraus erhellt auch die Gewißheit der Schlußfolgen, denn diese hängt einzig von der Gewißheit der Principien und der Evidenz der Folgerungen ab. In der Klarheit dieser Lehre folgte ihm zunächst besonders sein Schüler, der Franziscaner Franziscus de Mayronis (der Stifter der Sorbonnischen Disputationen, der 1325 starb). Dieser forderte ein erstes Princip, welches ohne einen Beweis zu fordern, jeden Beweis begründet. Er gab dafür den Satz des ausgeschlossenen dritten so, wie ihn schon Chrysippos ausgesprochen hatte: von jedem ist die Bejahung oder die Verneinung wahr, aber von keinem zugleich.

Hiermit ist in treuer Anhänglichkeit an den Aristoteles der Scholasticismus auf seinen einfachsten Ausdruck des Vertrauens auf die Selbstständigkeit der Begriffserkenntniß gebracht. Wie Degerando diese Voraussetzungen kurz ausspricht: „wahrhafte Wissenschaft giebt es nur für die nothwendigen und allgemeinen Dinge. Diese Wissenschaft besteht aus drei Stücken: den Prin-

cipien, den Begriffserklärungen und den Beweisen, welche vermittelst der Unterordnung und Zergliederung der Begriffe erhalten werden".

„Dabei wird als das oberste Princip eines der logischen Denkgesetze: das der Identität oder das des Widerspruchs oder das des ausgeschlossenen dritten anerkannt".

Der Fehler dieser Methode, daß sie nur leere Wiederholungen gegebener Gedanken und keine Wahrheit neu und unmittelbar zu geben im Stande sei, war nun lange durch die Akademiker und empirischen Skeptiker nachgewiesen, auch hier von manchem Scholastiker wie von Walther von St. Victor gerügt, aber doch sah ihn Niemand durch, bis Kant ihn durch die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile ganz aufhellte.

An anderer Stelle bei der Nachweisung, daß die Behauptung des Daseyns Gottes kein apodiktisches Wissen aus Begriffen sei, macht Scotus zwar selbst diesen Unterschied, indem er zur Wahrheit eines Urtheils, welches das Sein eines Dinges betrifft und nicht aus einfachen Begriffen besteht, fordert, daß nachgewiesen werde: die in einem Begriffe vereinigten Merkmale seien in der Wirklichkeit in dem gedachten realen Objecte, nicht bloß in Gedanken vereinigt. Aber dies vergleicht sich ihm nicht mit dem vorigen, indem unklar vorausgesetzt wird, alle allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten seien nur analytisch nach den Denkgesetzen wahr. So wird uns diese Irrung noch weit hin bis auf die neueste Zeit verfolgen und vorzüglich bei Descartes und seiner Schule hinderlich erscheinen.

Scotus geht übrigens hier mit Aristoteles noch weiter, indem er das Gesetz der Induction als das Princip der Erfahrungserkenntniß anerkennt. Licet expe-

rientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quicquid evenit in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. Aber davon wird weiter keine bedeutende Anwendung gemacht.

Mit diesen Vorbereitungen nimmt er dann die Lehre vom Realismus des Allgemeinen von Neuem auf. Aber auch Scotus kann keine wahrhaft haltbare Entscheidung finden, weil er die Individuation nur durch bloßen logischen Apparat feststellen will. Mit einem großen Apparat von Unterscheidungen sucht er das Princip der Individuation festzustellen. Er unterscheidet an jedem einzelnen Dinge seine quidditas als die Form, die ihm nach allgemeinen Bestimmungen zukommt, und seine haecceitas als seine Einzelnheit selbst. Das Princip dieser haecceitas läßt er nun nicht in der unmittelbaren Bestimmtheit des Individuum in der Materie bestehen, wie Pater Adam wollte, auch nicht in der Negation der Vielheit, wie Heinrich von Gent lehrte, sondern es muß ein positives Princip sein, nemlich das, welches macht, daß kein niederer Begriff als die Vorstellung dieses Dinges möglich ist. Damit kommen wir aber offenbar auch nicht zur Entscheidung, denn die Frage bleibt, wie macht es denn nun das Princip, daß kein niederer Begriff möglich sei? Die Vorstellung der Einzelwesen gehört der anschaulichen Erkenntniß und läßt sich nur in Begriffen oder bloß denkend nicht geben. Sie hat ihre Bedeutung in der gedachten Erkenntniß einzig durch die Bezeichnung des Urtheils, welche auf die anschaulich erkannten Gegenstände hinweist.

Viertes Kapitel.

Allmähliche Befreiung der wissenschaftlichen Forschung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbstdenkens.

1. Erneuerung des Streites zwischen Realismus und Nominalismus.

§. 151.

Die Lehre des Scotus erregte zunächst in den Schulen den Streit zwischen dem materialen Realismus der Thomisten und dem formalen der Scotisten, indem die Dominicaner dem Thomas, die Franziscaner dem Scotus folgten. Aber des Scotus ausgezeichnetster Schüler, der Franziscaner Wilhelm von Occam (einer Ortschaft in der Grafschaft Surrey in England), gab den Angelegenheiten eine andere neue Wendung, indem er die Lehre wieder auf den Nominalismus zurückführte. Occam lehrte zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in Paris und war ein kühner Gegner des päbstlichen Despotismus. Johann XXII. verfolgte ihn mit dem Bann, er fand aber Schutz bei Kaiser Ludwig dem Baiern, den er sich mit den Worten ausbat: **tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.** Er starb 1347 zu München.

Occam geht in den dialektischen Lehren genau den subtilen Lehren seines Lehrers weiter nach und wird denn dadurch zu der Behauptung zurückgeführt, daß die allgemeinen Begriffe nur subjective Realität und Bedeutung im Verstande haben. Allein diese Verschiedenheit seiner Lehre von den früheren würde eben so wenig entschiedene Klarheit erhalten haben, als die der anderen, wenn er

nicht rückſichtlich des **principium individuationis** endlich den richtigen Ausdruck gefunden hätte. Seine Betrachtung führt ihn nemlich endlich wieder beſtimmt auf den Unterſchied der Erkenntnißthätigkeit im Wahrnehmen (im **actus apprehensivus**) und im Urtheilen (im **actus iudicativus**) zurück. Dem unmittelbaren Erkennen im Wahrnehmen ſtellt er das Beifallgeben und Beifallentziehen im Urtheil entgegen (alſo nach dem ſtoiſchen Unterſchiede der φαντασία καταληπτική und der συγκατάθεσις). Hiermit verbindet er den Unterſchied der anſchauenden und abſtracten Erkenntniß (**notitia intuitiva** und **abstractiva**). In einigen Urtheilen wird nur das Verhältniß des Subjects und Prädicats, in anderen das Sein oder Nichtſein eines Dinges ausgeſagt. Die letzten zufälligen Wahrheiten ſind nur unter Vorausſetzung von Anſchauungen möglich, aus nothwendigen Wahrheiten kann nie das Daſein oder Nichtſein eines Dinges erkannt werden. So läßt er die Erkenntniß der Individuen nur durch die **notitia intuitiva** entſtehen und alle Erfahrung und Wiſſenſchaft hat darin ihren Anfang. Dadurch erläutert er richtig über die Beſtimmungen des Ariſtoteles hinaus, daß die Definitionen nicht auf Sachen, ſondern nur auf Begriffe gehen, daß die Gattung von den der Art nach verſchiedenen Dingen, die Art nur von Individuen prädicirt werden könne. Eben ſo zeigt er über die platoniſche Lehre hinaus, daß die Ideen nur Individuen, keine Geſchlechter, Arten oder ſonſt etwas Allgemeines vorſtellen, denn nur einzelne Dinge können geſchaffen werden. Daß Ideen als etwas Allgemeines vorgeſtellt werden, kann nur in endlichen vorſtellenden Weſen ſubjectiv vorkommen. So erkennt er auch genau die Verſchiedenheit des numeriſchen und ſpecifiſchen Unterſchiedes an. Zwei Dinge, die verſchieden ſind als Individuen, brauchen eben nicht

durch unterscheidende Merkmale verschieden zu sein, sondern sie können auch schlechthin zwei oder mehrere sein. Wiewol er nun solche Lehren in der spitzfindigen und weitschichtigen Weise seines Lehrers entwickelt, so gewinnt er doch für die Theorie der menschlichen Erkenntniß manche treffende Ansichten. Dahin gehört vorzüglich die Anerkennung der unmittelbar anschauenden Erkenntniß zwischen dem Objekt und dem denkenden Verstande und die Nachweisung der inneren Anschauung unserer Vorstellungen. Das Sehen des Steins, sagt er, wird durch ein anderes Sehen gesehen, doch kann dies nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man muß bei einem Anschauen als dem unmittelbar ersten stehen bleiben.

Hiermit würden sehr gute Unterlagen für eine freiere Bewegung der Gedanken und eine klarere Auffassung der menschlichen Erkenntniß gewonnen worden sein, wenn es dem Occam gelungen wäre, die Untersuchung unabhängig von der rationalen Theologie auf das menschliche Erkenntnißvermögen zu führen. Aber anstatt dessen stehen ihm diese Untersuchungen ganz nur in der Gotteslehre; das Ganze bleibt ungeachtet alles Scharfsinns der Begriffsunterscheidungen doch nur Scholastik, welche sich nicht zur Wissenschaft erheben kann. Die Lehre weiß noch die von ihr selbst anerkannte anschauliche Erkenntniß nicht als Unterlage von Erfahrungswissenschaften zu brauchen, indem sie göttliche Wahrheit und Naturgesetz nicht zu unterscheiden versteht. Gerade indem man anfängt, die Rechte menschlicher Erfahrungserkenntniß neben dem Autoritätsglauben gelten zu lassen, wird der Unterschied der Gegenstände der Wissenschaft und des Glaubens übersehen und die Wissenschaft immer noch als Kosmologie unter der Idee des göttlichen Waltens gefaßt.

Dem Occam folgten viele, anfangs besonders Franziscaner. So erneuerte sich der Streit um Realismus und Nominalismus zwischen den freier denkenden Nominalisten und den thomistischen und scotistischen Realisten. Aber er tritt aus unseren Interessen heraus und wird mehr politisch. Im Grunde stand dem Nominalismus nur schlechthin die Scheu vor Neuerungen und das alte Vorurtheil entgegen, daß der Realismus eine Stütze der Kirchenlehre sei. Die Nominalisten wurden das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert hindurch durch Bann und Verbote wiederholt von Pabst und Schule angefeindet. Bei der Universität zu Paris folgten sich solche Verbote in den Jahren 1339, 1340, dann 1409, endlich noch 1473. Indessen war die Schule nicht mehr in jener innigen Vereinigung mit den römischen Interessen, die Gelehrten waren nicht mehr nur Mönche, und die Mönche nicht mehr einig im päbstlichen Interesse. So konnte der freie Gedanke doch nicht unterdrückt werden. Besonders auf den deutschen Universitäten fand der Nominalismus fortwährend Schutz. Aber auf der anderen Seite blieb doch immer dem freien Gedanken ein harter Kampf. Der philosophische Geist hatte eigentlich die Hülfsmittel gefunden, um der großen Entscheidung näher zu kommen, in welcher dem Wissen und dem Glauben ihre gegenseitigen Rechte anerkannt werden, aber im Gebrauche dieser Hülfsmittel blieb seine freie Bewegung lange fort gehemmt. Die alte Eifersucht und der Argwohn der geistlichen Behörden hinderte fortwährend so manches freie Aufstreben; wo es auch dies nicht ganz hemmte, verdarb wieder die Abgeschmacktheit der Schulstreitigkeiten den gesunden Sinn und Geist der Forschung, und überall drohten die Schrecken der Inquisition den Verketzerten und für Hexen erklärten mit dem Scheiterhaufen; endlich auch ohne diese

Drohungen der äußeren Gewalt hinderte vielfältig die eigene abergläubische Furcht. Daher werden fortwährend so viele edle Bestrebungen um ihren glücklichen Erfolg betrogen oder wenigstens wird er ihnen verkümmert. In der jüngeren Zeit ist die Coalition des physischen Aberglaubens an Hexerei und Zauberei mit dem kirchlichen die gefährlichste hemmende Kraft geworden, welche die freie Fortbildung des Geistes niederhielt und unterdrückte. Doch fanden sich stets kühne Geister, die diesen Gefahren Trotz boten und die freie Bildung des philosophischen Geistes weiter führten.

Der erste Gewinn war in dieser Zeit, daß die Untersuchung der Selbstdenkenden von dem Positiven der Kirchenlehre frei kam oder weggewendet wurde. Dadurch konnten sich in mannichfaltigerer Weise originelle neue Versuche hervorheben, durch welche dem philosophischen Geiste an die Stelle des Streites um Nominalismus und Realismus zwei andere Aufgaben gebracht wurden, nemlich die philosophische Ausbildung der Erfahrungswissenschaften und die Fortbildung der Wissenschaft vom menschlichen Geiste, besonders in der Theorie der Erkenntnißvermögen. Aber hier spielt bei der Fortgestaltung des Geistes im Völkerleben die Fortbildung der philosophischen Wissenschaft lange eine sehr untergeordnete Rolle.

2. Allmähliche Befreiung der wissenschaftlichen Forschung von der Kirchenlehre und neue Belebung des Selbstdenkens.

§. 152.

Bis auf Occam ging die dialektische Fortbildung ihren gleichen Gang in den Mönchsschulen. Aber die Zeit nach Occam, in welcher der Nominalismus in den

Schulen wieder empor kam, hatte gegen die frühere wesentlich veränderte Verhältniſſe der Völkerausbildung. Die Stiftung der Univerſitäten hatte den wiſſenſchaftlichen Geiſt lebendig angeregt und bewegt, jetzt nun befreite ihre höhere Ausbildung die Wiſſenſchaft von den Banden des Mönchslebens und nahm das ganze Volksleben in Anſpruch. Der unternehmende Geiſt der deutſchen Völkerſtämme gewann mit der ruhigeren Ordnung des Handels allmählich jene republikaniſche Ordnung des bürgerlichen Lebens, die den dritten Stand bildete und deren Seele der Kunſtfleiß iſt, jener erfinderiſche Kunſtfleiß, dem die Naturwiſſenſchaften zur wichtigſten Aufgabe werden. So forderte das bürgerliche Leben die Fortbildung der Naturwiſſenſchaften und dieſe haben denn endlich die neuere Zeit ſelbſt über das griechiſche Alterthum hinausgeführt und die Waffen gegen Prieſterzwang und allen Aberglauben geliefert. Endlich brachte die Geſchichte der Menſchheit im funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts vermöge der durch die genannten Momente begünſtigten Fortbildung des Geiſtes noch mehrere andere entſcheidend wichtige Ereigniſſe. Hier ſteht die neue äſthetiſche Geiſtesbildung in Italien, deren Führer die Dichter Dante (ſtarb 1321), Petrarca (ſtarb 1374) und Boccaccio (ſtarb 1375) waren, und welche allmählich den Geſchmack der europäiſchen Völker neu weckte. Dieſem kam ſehr zu Hülfe die Erſcheinung der Griechen in Italien (Georgius Genaſthus Pletho und Beſſorion kamen 1438 nach Florenz) und die Weckung der Liebe zur claſſiſchen Literatur der Alten durch dieſe. Daneben ſteht die Erfindung der Buchdruckerkunſt und die große Fortbildung der Schifffahrtskunſt, welche endlich naturwiſſenſchaftlich und politiſch den Blick des Menſchen rund um die Erde

führte. Endlich kommt zu alle diesem die Reformation der Kirche.

Drei Dinge sind dadurch nach und nach gewonnen worden: Bildung des Geschmackes, Freiheit des Geistes, die sich vom Autoritätsglauben und dem hierarchischen Despotismus losreißt, und eine sichere und klare Führung des neu aufstrebenden Selbstdenkens. Für alle dieses bedurfte es vieler Vorbereitungen, ehe für unsern Zweck das Selbstdenken in neue feste Bahnen eingewiesen werden konnte. Unter diesen Vorbereitungen verläuft die Zeit bis weit in das siebzehnte Jahrhundert hinein bis zu Bacon von Verulam, Galilei und Descartes. Das dritte nemlich, die sichere und klare Führung des Selbstdenkens, ohne welche auch wahre Befreiung vom Autoritätsglauben unmöglich blieb, war am schwersten zu erlangen. Der Geist mußte wahrhaft in die Schule der großen attischen Denker zurückgeführt werden, er mußte in Rücksicht der Logik und der Quellen der Erfahrungserkenntniß nicht nur das bessere Recht des Aristoteles gegen den Platon anerkennen lernen, sondern sich noch weit über die Einseitigkeit des Aristoteles erheben und noch mehr, er mußte fest und klar bleiben bei der über die aristotelische Weltansicht erhabenen christlichen, welche Gott nur im Geiste verehrt und die Selbstständigkeit der unsterblichen Seele glaubt, dabei mußte ihm aber auch aus den Philosophemen der letzten Jahrhunderte bleiben, diese Achtung der **methodus mathematica** des Descartes, mit ihren klareren Gesetzen der systematischen Ordnung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Dies alles konnte in höchster Instanz nur durch die unwiderlegliche Wahrheit der Erfahrungswissenschaften gewonnen werden.

Die Gelehrtengeschichte jener Zeiten hat uns also zunächst zu loben die Männer, welche uns mit der Literatur

der Griechen und Römer wieder bekannt machten; dann diejenigen, welche im Allgemeinen Geschmack und freies Urtheil gegen den Aberglauben weckten und bildeten; ferner die einzelnen kühnen Geister, welche nach Anleitung der Alten oder auf eigene Hand selbstständige philosophische Gebilde wagten. Aber für das letzte bot die vorhandene gelehrte Ausbildung anfangs nur die zwei einseitigen Methoden des leeren logischen Rationalismus der Scholastiker und die sich immer mehr mit physikalischen Träumen verschlingenden Phantasien der Mystiker. Da mußten sehr unvollkommene Versuche gemacht werden, ehe das Bessere gelingen konnte und gar schwierig wird hier die unparteiische Kritik.

Der gesunde Sinn für die philologischen Studien und die Freiheit des Geistes im Kampfe mit dem hierarchischen Despotismus treten zuerst klar hervor, aber die Freiheit des Geistes gegen den Autoritätsglauben und den Aberglauben war schwer zu erringen. Selbst die Führer unter den Reformatoren jeder Partei wußten nur Glaubensbekenntnisse in neue Formeln zu fassen und für die neuen Formeln zu streiten. So mächtig gleich die Reformatoren für die Befreiung des Geistes im Ganzen und Großen wirkten, so konnte doch der neue philosophische Geist nicht durch die Theologie, sondern zunächst nur durch die Erfahrungswissenschaften geweckt werden. Die theologische Dogmatik, der die Philosophie der Scholastiker so ganz zu dienen gekommen war, trennt sich vielmehr jetzt von der Philosophie.

Es kam darauf an, nach der durch Franz Bacon gegebenen Belehrung anstatt der substantiellen Formen und der Weltseele (überhaupt der Geister) die Naturgesetze als die wissenschaftlichen Erklärungsgründe anerkennen zu lernen und dies ist nur Sache der Erfahrungswissenschaf-

ten. Den Eingang in die neue Philoſophie erhalten wir nicht eigentlich durch den Rückgang zum Studium der Alten; dieſer weckte überhaupt Leben, Geſchmack und Geiſt, aber der beſondere Gewinn der Philoſophie hing von der Fortbildung des Nominalismus ab, ſo wie dieſer in der Erkenntniß der Naturgeſetze ſeine Selbſtſtändigkeit behaupten lernen mußte, während der Realismus immer wieder ordnende Weſen an die Stelle der Geſetze unterſchob. Zur Erreichung dieſes Zweckes war nun das erſte Bedürfniß von der rationalen Theologie und Kosmologie loszukommen, das heißt, ſich von der ſcholaſtiſchen Kirchenlehre zu befreien. So ſind hier alle diejenigen, welche dem Geiſteszwang und der hierarchiſchen Despotie entgegen treten, von Occam zu Huß und Hieronymus, zu Luther und Melanchthon Nominaliſten. Aber dieſer Weg iſt nicht der, auf dem wir die erſten großen Vortheile erlangen, denn die Kirchenlehre wahrhaft mit philoſophiſchem Geiſte zu verbeſſern, war eine zu ſchwere Aufgabe. Dort mußte zuerſt nur ethiſch und politiſch gegen den Aberglauben und die Gedankenſklaverei geholfen werden. Hingegen unſer Gewinn beſtand darin, daß der wiſſenſchaftliche Unterſuchungsgeiſt ſeinen eigenen Weg fand, auf dem er ſeine Erfindungen und Entdeckungen machen konnte, ohne in das Innere der Religionsſtreitigkeiten verwickelt zu werden. Dies war die Gabe der klaren mathematiſch geführten Fortbildung der Erfahrungswiſſenſchaften, denn dieſe konnte nicht durch den Geiſt ſelbſt und ſeine wiſſenſchaftlichen Streitigkeiten, ſondern nur durch plumpe abergläubiſche Gewaltthat angefeindet werden, ſo wie die Nachfolger jener großen philoſophirenden Dominicaner nachher im Dienſte der Inquiſition nur die Mörder im Dienſte der römiſchen Curie werden.

So iſt der Geiſt der neuen Philoſophie nach der Befreiung von der geſchmackloſen Ueberlaſt ſcholaſtiſcher Dialektik eigentlich dadurch geweckt, daß die wiſſenſchaftlichen Anregungen der großen Geographen und Aſtronomen zur Zeit der Diaz, Vasco de Gama, Columbus, Purbach und Regiomontan nach und nach von Kopernikus zu Kepler und Galilei den philoſophiſchen Geiſt bewegen und ihn die reichen Gebiete neuer Entdeckungen erblicken laſſen. Nur auf dieſem Wege werden wir weiter geführt.

Aber auch dieſes, daß der geſunde Geiſt der Erfahrungswiſſenſchaften fröhlich eingreifen und fortgeſtalten konnte, forderte noch viele Vorbereitung. Wir ſahen zwar ſchon von Duns Scotus und Occam die Rechte der Erfahrungserkenntniß anerkennen, und jüngere Freunde der Naturphiloſophie erkennen dies noch lebhafter an, allein mit der logiſchen und dialektiſchen Lehre war hierin für ſich nicht zu helfen, ſo lange man nicht die neue Anwendung der Mathematik mit zur Hülfe zu bringen wußte. Die großen philologiſchen Verdienſte und der Enthuſiasmus für die alte claſſiſche Literatur, ſo wie die geſunde Geiſteskraft der Reformatoren wirkten wol zur Zerſtörung der geſchmackloſen und unbeholfenen Schulmethode der Scholaſtiker, der ſyllogiſtiſchen Weitſchweifigkeit und Gedankenarmuth und des blinden ſcholaſtiſchen Autoritätsglaubens an den verfälſchten Ariſtoteles, ſo wie dieſe Fehler eigentlich die Scholaſtik charakteriſiren, mit der man ſtritt, aber im tiefſten Grunde blieb die Methode der ſcholaſtiſchen Philoſophie, es blieb der logiſche Dogmatismus noch lange unüberwunden. Die Philoſophie in dieſen Formen reinigt ſich nur nach und nach zu freierem Selbſtdenken, ohne ſich von den Feſſeln dieſer Methode wahrhaft loswinden zu können. Dies

gelang eigentlich dem Bacon von Verulam zuerst. Aus diesen Gründen blieb der lange Streit mit dem Aristoteles und der Dialektik der Scholastiker so großentheils unfruchtbar und der philosophische Geist verwickelte sich in seiner mystischen Richtung immer schlimmer mit dem Aberglauben und physikalischen Träumen. In den Schulen des Bacon, Galilei und Descartes ist ein Recht und eine Kraft des hellen wissenschaftlichen Geistes gegründet, so daß man von da an einer Geschichte der klaren Fortbildung der Wissenschaft und folglich auch der Philosophie folgen kann, indem der alchemistische, theosophische und orthodoxe Mysticismus dem unwissenden Pöbel aller Stände, vorzüglich freilich der höheren, anheim fällt und nur noch der Geschichte der menschlichen Thorheiten gehört. Aber in der früheren Zeit können wir so nicht scheiden. Da wächst vielmehr mit dem steigenden Interesse an den Naturwissenschaften die Kraft und Gewalt der alchemistischen Theosophie. Die Verbindung des Platonismus mit der Kabbala läßt die ausgezeichnetsten Forscher diesen Weg gehen.

Bei der so vielseitig eingreifenden Macht, mit welcher die Rückkehr in die Schulen der Alten die Geister weckte, bei der Hülfe, die daneben der erfinderische Geist der kunstfleißigen Völker bot, wäre die rasche Fortbildung des philosophischen Geistes zu reinerer und höherer Erkenntniß der Wahrheit eine sehr einfache und leichte Sache gewesen, wenn der veraltete physikalische Aberglaube nicht hindernd dazwischen getreten wäre und den unbedingten Schutz nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der protestantischen Geistlichkeit behalten hätte. Die dadurch bereitete Lebensgefahr und die dadurch erregten Gewissenszweifel stellten dem helleren Gedanken die mächtigsten Hindernisse entgegen. Den unbestimmten hypothetischen Phantasien

ließ

ließ die Kirche allenfalls noch ihren Lauf, aber der sichern auf Beobachtung gegründeten Wahrheit stellte sie alle Schrecken ihrer Gewalt entgegen, so daß die großen Geister, welche hier das neue Licht brachten, meist Märtyrer der Wahrheit wurden.

So finden wir vom vierzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert den wissenschaftlichen Geist im Streite des Nominalismus mit der Kirchengewalt, im Streite der Gelehrten mit der Scholastik, im Streite des gesunden Menschenverstandes und dann der Naturkundigen und Mathematiker mit dem Aberglauben. Aber der letzte giebt eigentlich die Entwickelung der neuen Philosophie.

So schweift unser Blick hier vorüber an den großen Fortschritten in der Schule durch die Rückkehr zum Studium der Alten und an dem Hervortreten einzelner freierer Denker, um etwas näher zu verweilen bei der allmählichen Ausbildung der Naturphilosophie in Verbindung mit dem Mysticismus, wodurch vor allem das Losreißen der philosophischen Wissenschaft von der Kirchenlehre, selbst in den unvollkommensten Versuchen, gewonnen wurde, ehe noch die mathematische Naturkunde als sichere Führerin dazwischen trat.

a. Die Philologen.

§. 153.

Die gelehrten Griechen, welche zur Zeit der Eroberung von Constantinopel durch die Türken nach Italien kamen, weckten dort wieder die Liebe zum Studium der alten griechischen Literatur und hoben so mit der Belebung des Geschmackes und des wissenschaftlichen Strebens auch den philosophischen Geist, indem sie zum Studium besonders der platonischen und aristotelischen Werke in der Ursprache zurückführten. Indessen blieb der Gedanke noch

lange genau an die Lehre des Vormannes gebunden und ſelbſt an eine Darſtellung des Ganzen der Lehre des Platon und Ariſtoteles wagte ſich ſobald noch Niemand. Man verweilte mehr bei der Beſprechung beſonderer Lehren.

Zunächſt wird eine beſſere Kenntniß des Ariſtoteles und Platon gewonnen, dadurch der Streit gegen die Schulherrſchaft des Ariſtoteles angeregt, theils nur antiſcholaſtiſch, theils für den Platon. So bleiben lange viele Philoſophen theils Ariſtoteliker, theils Platoniker, und die ariſtoteliſche Schullehre gewinnt wenigſtens klarere Ausbildung. Die neue Wiſſenſchaft geht aber eigentlich einen andern Gang, für deſſen Vorbereitung wir auf Denker und Mathematiker ſehen müſſen, welche von der Schulrichtung freier blieben. Unter den alten Lehren hat hier den beſtimmteſten Einfluß auf die neue Wiſſenſchaft eigentlich die des Epikuros behalten, durch die ſeit Gaſſendi in die Phyſik aufgenommene Atomenlehre. Ueberhaupt aber geht die ganze ſich von der Kirchenlehre befreiende Wiſſenſchaft hier in Naturphiloſophie über. Die neue Naturphiloſophie entwickelt ſich dann in zwei Zweigen. Die mathematiſch begünſtigte geht den klaren Gang der Entfaltung der ganzen neuen Philoſophie, worüber wir ſpäter genau ſprechen müſſen. Daneben aber verklingen in anderer Weiſe die mitgebrachten ſchwärmeriſchen Phantaſien der Vorzeit in ſehr verſchiedenartige kosmologiſche Phantaſien, welche wir voraus zu beſprechen haben.

1) Die Verbundenheit der unbedingten Herrſchaft der Kirchenlehre und des Ariſtoteles konnte nur langſam erſchüttert werden, indeſſen regte ſich doch der Streit gegen den Ariſtoteles in Verbindung mit dem Streite gegen die Scholaſtik an, andere Meinungen nach den Ver-

ſchiedenheiten der griechiſchen Syſteme wurden dagegen geſtellt und diejenigen, welche dem Ariſtoteles treu blieben, gingen doch auf ſeine Schriften ſelbſt und die alten griechiſchen Commentatoren zurück. Die Auffaſſung der ariſtoteliſchen Lehre ſelbſt mußte einen andern Geiſt annehmen, nachdem man ſeine Schriften ſelbſt las und nicht nur nach den arabiſchen Commentatoren deutete, ſondern auf den Grundtext zurückging. Daher theilten ſich die Anhänger des Ariſtoteles jetzt in Averroiſten, welche noch dem Averroës als Commentator treu blieben und in Alexandriſten, welche mehr den Commentaren des Alexander von Aphrodiſias folgten.

An der Spitze dieſer Alexandriſten ſteht der verdiente Petrus Pomponatius aus Mantua, der als Lehrer der Philoſophie zu Padua und Bologna wirkte und im Jahre 1525 ſtarb. Mit ſcharfem und lebendigem Gedanken hielt er an den Lehren des Ariſtoteles und beſonders an den Unterſuchungen, welche Alexander genauer ausgeführt hatte. Daher ſchrieb er über die Unſterblichkeit der Seele, über Schickſal, Vorſehung und Freiheit, über Wunder und Bezauberung. Vorzüglich die Behauptung der Sterblichkeit der Seele, welche Alexander aus den Lehren des Ariſtoteles gefolgert hatte, führte ihn auf eine eigene ſkeptiſche Behandlung ſeiner Lehren. Er ſagt ſehr wahr, daß wir nicht wiſſen können, ob die Seele unſterblich ſei oder nicht, daß wir das Walten der Vorſehung und die Freiheit des Willens nicht zu begreifen vermögen, daß vielmehr Unſterblichkeit, Vorſehung und Freiheit nur Gegenſtände des Glaubens ſeien. Aber er giebt alles dies nur als Folgerungen gebunden an ſeine Auffaſſung der ariſtoteliſchen Grundſätze und hat natürlich im Glauben nur den Autoritätsglauben der Kir-

che im Sinne, den er aber offenbar immer mit einer gewissen Ironie behandelt. Denn vielfach möchte er gern dem Aberglauben und dem Priesterbetrug entgegen treten, soweit es die Vorsicht und seine eigene Einsicht erlaubte. So leugnete er in Rücksicht auf Wunder und Zauber alles den Naturgesetzen widerstreitende, deutet aber nachher durch das astrologische Schicksal der Peripatetiker, und fällt damit wieder dem astrologischen Aberglauben anheim. Seine Lehre über die Unsterblichkeit der Seele brachte ihm die schlimmsten Händel. Deßhalb wurde er vor ein Ketzergericht gestellt, welches indessen zu seinem Glücke meist aus seinen Schülern bestand, die sich bedeuten ließen, daß das Wissen vom positiven Glauben wesentlich verschieden sei. Sein großes Verdienst muß darin anerkannt werden, daß er den Aristoteles so heftig mit der Kirchenlehre entzweite, also dahin wirkte, dem Geist seines großen Lehrers den Schutz des kirchlichen Aberglaubens und seiner Scheiterhaufen nach und nach zu entziehen und ihn zu nöthigen, sich selbst Recht zu verschaffen in freierer Bewegung des Selbstdenkens.

2) Die Averroisten zeichneten sich weniger aus, unter ihnen wird vorzüglich der berühmte Arzt Andreas Cäsalpinus aus Arezzo genannt, welcher im Jahre 1603 starb. Dieser bildete aus aristotelischen Vorstellungsarten doch eine wesentlich verschiedene Weltansicht. Er erklärte die Form für die alleinige Substanz, so daß es außer den beseelten Wesen und deren Theilen keine Substanzen gebe. So ist ihm Gott die Ursubstanz und des Averroës thätigen Verstand erklärt er pantheistisch für die Gottheit, indem diese als das Wesen der Dinge selbst, nicht als wirkende, sondern als constituirende Ursach der Welt vorgestellt wird. Weiter geht er ganz mit Aristoteles Metaphysik, indem er die göttliche Ursubstanz als

das Begehrungswerthe und die höchste einzige Intelligenz ansieht.

3) Aristoteles fesselt immer den Gedanken mehr an seine eigenen Richtungen und da in seinen Werken Physik und praktische Philosophie getrennt von einander bleiben, sind die Auffassungen der Weltansicht nur theoretisch-physisch; die lebendigen religionsphilosophischen Ideen treten nicht in den Vordergrund, ja sie können leicht ganz ignorirt werden. Weit lebhafter wird dagegen das Spiel der Lehren und Phantasien, die durch Platon ihre Anregung erhalten, und leicht muß der Geist derjenigen, denen vorherrschend die religionsphilosophischen Interessen gelten, hierher gezogen werden.

Gleich die ersten Griechen, die nach Italien kamen, wie Pletho und Bessarion führten zum Studium der platonischen Schriften, und mit großem Eifer gingen viele diesen Weg. Aber eben diese trafen zugleich mit den Neoplatonikern zusammen und diesen verband sich die jetzt erst bekannt werdende Kabbala, so wie mancherlei Magie und Theosophie. So werden unsere Angelegenheiten hier verwickelt mit den Abentheuern des neoplatonischen, kabbalistischen, theosophischen und magisch-naturphilosophischen Mysticismus durch die ausgezeichnetsten Philologen, wie den Arzt Marsilius Ficinus, die beiden Grafen Picus von Mirandula und Reuchlin, durch ausgezeichnete Mathematiker und Physiker, wie den Cardinal Nicolaus Cusanus und so viele andere übrigens freisinnige Männer, wie Cornelius Agrippa von Nettesheim. Ja, mir scheint durch diese Verbindung der Lehren und die Zurückführung in die Traumwelt des Jamblichos und Proklos veranlaßt, daß bis auf unsere Zeit Platon so leicht neoplatonisch mißverstanden worden ist.

Unmöglich konnten die erſten, die ſich der alten Werke wieder bemächtigten, das ächte vom falſchen und untergeſchobenen richtig ſcheiden und trennen, natürlich wurden ſie ganz wieder auf den Standpunkt der Neoplatoniker zurückverſetzt, neben Platons und Ariſtoteles Werken galten ihnen die Orakel des Zoroaſter, die Schriften des Hermes Trismegiſtus, die Ueberlieferungen der Kabbala und wurden großentheils für Offenbarungen gehalten.

4) Die Weckung des Geiſtes und die Vergleichung der griechiſchen Lehren mußte dem Ariſtoteles viele und heftige Gegner wecken theils durch die Vorliebe für den Platon, theils unmittelbar, weil des Ariſtoteles eigene Lehre unbefriedigt ließ. So treten beſonders heftig als Platoniker Franciscus Patricius und Bernardinus Teleſius dem Ariſtoteles entgegen. In der anderen Weiſe aber, um der neuen Lehre eine beſſere Geſtalt als die der ariſtoteliſchen zu geben, zeichnete ſich Piérre de la Ramée (**Petrus Ramus**), der 1572 in der Pariſer Bluthochzeit ermordet wurde, beſonders aus. Indeſſen ſtritt er mehr mit Heftigkeit als mit klarer Gründlichkeit und ſeine eigenen Verſuche, vorzüglich die Logik zu verbeſſern, blieben zu oberflächlich. In Verbindung mit dem allgemeinen Streite gegen die Scholaſtik hatte all dieſer Streit gegen den Ariſtoteles wenigſtens den guten Erfolg, daß in den Schulen der Logik und Metaphyſik eine neue und beſſere Herrſchaft des Ariſtoteles ſelbſt gegründet wurde zum Schutze des ſcharfen und hellen Gedanken. Dafür hatte Melanchthon durch ſeine Schulbücher kein geringes Verdienſt; auch die deutſchen Schüler des Ramus, deren Streit gegen den Ariſtoteles ſich mehr zu bloßen Streit gegen die Scho-

laſtik ausglich, förderten in derſelben Richtung. Melanchthon folgte in der theoretiſchen Philoſophie faſt ganz dem Ariſtoteles, ordnete aber die Lehren mit klarem geſundem Menſchenverſtande. Die Moral faßte er dagegen nur poſitiv-theologiſch. Ihm folgten viele und ſtellten die Autorität des Ariſtoteles in den proteſtantiſchen Schulen feſt, wurden aber oft Melanchthons geſunden. Geiſt untreu, indem ſie wieder mehr leere Spitzfindigkeiten aufnahmen und in der Moral das philoſophiſche Urtheil ganz verweigerten.

b. Von der Schulrichtung freiere Denker.

§. 154.

Schon während der Blüthezeit der Scholaſtik traten auch außer den Myſtikern einzelne Denker auf eine mehr originelle Weiſe auf. Unter dieſen iſt Roger Bacon geboren zu Ilcheſter in Sommerſetſhire 1214, geſtorben 1292, auszuzeichnen. Bacon erkannte die Mängel der wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſeiner Zeit ſehr genau. Er drang darauf, anſtatt der einſeitigen Dialektik die Mathematik und Naturwiſſenſchaft, beſonders aber die Sprachkunde zu beſſerem Verſtändniß der Bibel und der Alten zu fördern. Wir finden bei ihm ſchon die Andeutung mancher naturwiſſenſchaftlicher Kenntniſſe. Er kannte die Wirkungen des Schießpulvers; er wußte um die Wirkungen vergrößernder Spiegel und Gläſer. Aus ſeinen Phantaſien darüber aber, wie man mit deren Hülfe werde in die Ferne ſehen und wirken können, ergiebt ſich aber, daß er wol keine Beobachtungen in dieſen Gebieten angeſtellt hat, ſondern nur fremden Erzählungen folgte oder ſich bloße Phantaſien ſelbſt ausmalte. Ueberhaupt aber vereitelte der Mönchsgeiſt ihm alle ſeine großen Beſtrebungen; die

Obern des Franziscanerordens verfolgten ihn und hielten ihn lange gefangen. Ungefähr derselben Zeit gehört der Sonderling Raimundus Lullius, geboren 1234 auf der Insel Majorca. Er lebte hauptsächlich in der schwärmerischen Phantasie Mahomedaner und Juden zu bekehren, bestand dafür auf Reisen nach Afrika viele Gefahren, an deren Folgen er 1315 starb, dafür aber auch als Heiliger und Märtyrer verehrt wurde. Dazwischen fand er doch Zeit, so viel zu schreiben, daß seine gedruckten Werke zehn Folianten füllen. Ihm gehören manche helle Ansichten in der Ethik, für welche er der Verdammniß durch Ketzergerichte nicht entgehen konnte. Einfluß auf die Folgezeit behielt er durch seine ars magna, dieses sonderbare Werk eines Schwärmers in der Logik. Er hielt diese Kunst für eine besondere Himmelsgabe und mancher ausgezeichnete spätere Denker erkannte sie an. In der That besteht sie aber nur in der Kunst, über alles und jedes sprechen zu können nach den Combinationen leerer allgemeiner topischer Grundbegriffe.

Aus dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert sind in ähnlicher Weise zu nennen besonders Johann Charlier aus Gerson bei Rheims (Gersonius), geboren 1363 und der Spanier Raimund von Sabunde, der um 1436 zu Toulouse lehrte. Charlier ist ein heller denkender Mystiker und Nachfolger des Richard von St. Victor, der sich schon sehr scharf den Mängeln der Scholastik entgegensetzte. Raimund von Sabunde zeichnete sich aus ganz vorzüglich dadurch, daß er bei seiner Darstellung der natürlichen Theologie sich so ganz von der unbeholfenen Spitzfindigkeit der scholastischen Dialektik frei hielt. Er lehrte darin, neben der Bibel Gott auch aus dem Buche der Natur kennen zu lernen. Im sechs-

zehnten Jahrhundert wird der Geist schon weit mannichfaltiger angeregt nicht nur durch einzelne Männer, sondern durch die ganzen wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit. So weckten den helleren und kräftigeren Gedanken die großen Philologen, wie Erasmus von Rotterdam (der 1536 starb), die Führer der Reformation, die politischen Schriftsteller in Italien, Frankreich und Schottland und die beiden ihrem Zeitalter vorauseilenden Franzosen Mantaigne (geboren 1533, starb 1592) und Charron (geboren 1541).

Die Versuche des Michel de Montaigne, welche 1580 zuerst gedruckt wurden und noch viel gelesen werden, sind nicht nur neben dem Werke des Spanier Huarte (examen de ingenios para las sciencias) für die Fortbildung der Psychologie besonders auszuzeichnen, indem sie mit vieler Lebendigkeit und Kenntniß das Leben schildern, während bis dahin fast nur die trockene Wiederholung der aristotelischen Grundbegriffe behandelt zu werden pflegte, sondern sie zeigen zugleich jenen freisinnigen Beobachtungsgeist, der sich zum Empirismus wendet und seinen Zweifel gegen alles zu richten wagt; jenen Geist des Zweifels, der sich eigentlich erst weit später bis im achtzehnten Jahrhundert fester ausbildete, gegen dessen Folgen sich indessen schon Montaigne immer mit der positiven Berufung auf den Glauben schützte.

Durch ihn angeregt schrieb sein Freund Charron, der erst Rechtsgelehrter war und sich dann zu einem ausgezeichneten geistlichen Redner ausbildete und 1603 starb, mit gleichem Freisinn seine drei Bücher von der Wahrheit und drei von der Weisheit, welche damals bald und vielfach als gottesleugnerisch angefeindet wurden.

c. Die Naturphiloſophen.

§. 155.

Die originellen eigentlichen philoſophiſchen Werke dieſer Zeit vom funfzehnten bis ins ſiebzehnte Jahrhundert ſind naturphiloſophiſch. Hier theilt ſich die Lehre in die myſtiſche und mathematiſche. Die mathematiſche wird im ſechszehnten Jahrhundert philoſophiſch ſeit Franz Bacon und Galilei und giebt den Eingang in die neue Philoſophie. Die myſtiſche entwickelt ſich daneben in kosmophyſiſchen Phantaſien von einfacheren in alt-griechiſcher Weiſe ſtufenweiſe fort zu ſolchen, welche die kabbaliſtiſchen, magiſchen, theoſophiſchen und alchemiſtiſchen Träume mit einflechten, ſo wie die Vorliebe zu den neoplatoniſchen Phantaſien ſchon den Ficinus, die beiden Picus von Mirandula und den Reuchlin verführt hatte. Dieſe myſtiſchen Phantaſien intereſſiren uns nur bis zu der Zeit, in welcher der geſunde und klare Gedanke der neuen Philoſophie Kraft genug erhält, ſie völlig zu entzaubern. Dies geſchieht aber erſt im Zeitalter von Balthaſar Becker und Chriſtian Thomaſius, wie uns z. B. noch des Kepler pythagoreiſche Träume und des Newton's Intereſſe an Jakob Böhme's ſchwärmeriſcher Lehre zeigen.

Dem klaren einfacher dem religiöſen Gefühl gehörenden Myſticismus des Richard von St. Victor waren der heilige Bonaventura und Gerſonius gefolgt, Tauler und Thomas a Kempis hatten ihn ganz praktiſch ausgebildet, hier aber verflicht er ſich mit allen Abenteuern der myſtiſchen Phyſik und wird ſo den religiöſen Intereſſen untreu oder verdirbt ſie.

Hier ſteht eine Reihe ausgezeichneter Männer neben einander. Ich erwähne aus ihnen folgende: Der Cardi-

nal Nicolaus Cusanus (oder Krebs aus Kuß im Trierschen) starb 1464 zu Todi; Bernardinus Telesius aus Cosenza im Neapolitanischen lebte in Padua und Neapel, war geboren 1508 und starb 1588; Franciscus Patritius aus Cliſſa im venetianischen Dalmatien war Lehrer in Ferrara und Rom und starb 1593; Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen, geboren um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, wurde Dominicaner, Religionszweifel entfernten ihn aus Italien, die Calviniſten in Genf nahmen ihn schlecht auf, er blieb nun in beſtändiger Unruhe, ging nach Paris und London, war 1586 Privatdocent in Wittenberg, dann in Prag, wurde Profeſſor der Philoſophie in Helmſtedt, war aber schon 1592 wieder in Frankfurt am Main, ging nach Italien zurück, lebte einige Zeit in Padua, dann ergriff ihn die Inquiſition und im Jahre 1600 wurde er in Rom als Atheiſt und Abtrünniger vom Ordensgelübde verbrannt. Ferner Thomas Campanella, geboren 1568 zu Stilo in Calabrien, wurde Dominicaner, kam in Verdacht, ein Verſchworner der Calabreſen gegen die ſpaniſche Regierung geweſen zu ſein, wofür der geiſtreiche Mann ſiebenundzwanzig Jahre lang mißhandelt und gefangen gehalten wurde. Endlich fand er bei dem Cardinal Richelieu Schutz und ſtarb 1639. Sodann Philippus Theophraſtus Bombaſtus von Hohenheim (der ſich Aureolus Theophraſtus Paracelſus nannte), geboren 1493 zu Einſiedeln in Schwyz, ein Sonderling und Charlatan mit lebhafter Phantaſie und vielen praktiſchen Kenntniſſen, der eine myſtiſche Reform der Medicin zu bewirken verſuchte. Er war eine Zeit lang, der erſte dieſes Namens, in Baſel Profeſſor der Chemie. Unter vielen Anhängern und Nachfolgern, die dieſer Mann hatte, ſtehen die beiden Aerzte van

Helmont, von denen der Vater, zu Brüssel 1577 geboren, im Jahre 1644, der Sohn, 1618 geboren, im Jahre 1699 starb. Endlich der Arzt Robert Fludd, geboren zu Milgate in Kent 1574, starb 1637 und der Schuhmacher Jakob Böhme, geboren zu Altseidenberg in der Oberlausiz 1575, lebte zu Görlitz und starb 1624, diese beiden die Führer vieler Theosophen. Ihre Phantasien wurden klarer dargestellt von Amos Comenius aus Komna bei Prerau in Mähren, welcher 1592 geboren zu Amsterdam 1671 starb.

Die hier von Telesius bis Campanella genannten Männer sind klarere Naturphilosophen in der einfacheren altgriechischen Weise, die anderen sind meist nur kenntniß- und phantasiereiche Sonderlinge, Paracelsus aber ist der originelle neue kabbalistisch-alchemistische Theosoph, dem so viele folgten bis auf unsere Zeit.

1) Der Cardinal Nicolaus Cusanus wurde wegen seiner mathematischen Kenntnisse und astronomischen Ansichten als ein Vorläufer des Kopernikus angesehen. Seine eigenthümlichen philosophischen Ansichten enthalten aber eine pythagoreisch-neoplatonische Phantasie von einem Pantheismus, in welchem Gott das unbedingte Maximum und zugleich in seiner Einheit das unbedingte Minimum ist, die Welt aber das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum; ein Traum von ganz willkührlich unklarer Ausführung.

2) Telesius trat besonders gegen die Physik des Aristoteles auf mit dem guten Grunde, daß die griechische Naturlehre nicht durch Erfahrung und Beobachtung begründet sei, sondern auf willkührlichen Hypotheſen und Machtsprüchen der Vernunft beruhe. Besonders tadelt er mit gutem Grunde die Weise des Aristoteles, daß

er nur leere Begriffe als Principien angebe. Aber sein eigener Versuch führt nicht weiter, indem er nur in der Weise der Jonier und des Parmenides Wärme und Kälte als die zwei entgegengesetzten thätigen unkörperlichen Principien der Natur und daneben die Materie als das leidende voraussetzt und daraus Himmel und Erde aufbaut.

Patricius folgte in Einigem, namentlich in der Polemik gegen den Aristoteles dem Telesius. Sein eigenes Werk ist aber schon viel wilder phantastisch nach neoplatonischen, hermetischen Vorstellungen, den Orakeln des Zoroaster, der ägyptischen und chaldäischen Philosophie.

Umfassender stellte sich Campanella seine Aufgabe, die alle Fragen der Metaphysik umfaßte, aber in der losen Zusammenstellung so vieler Dinge keine ihm eigene Einheit zeigt, auch von ihm unvollendet gelassen wurde.

3) Bruno ist hier der originellste unter denen, welche eine Weltansicht in einer der altgriechischen Physik verwandten Weise ausführen, so wie er sie in einer eigenen Alleinslehre gab. Liebte er auch Magie, Astrologie und die Kunst des Lullius, so war er doch von den Satzungen der Kirchenlehre und aller fremden Autorität über den Gedanken unabhängig, ein kühner Anhänger der Lehre des Kopernikus. Aber auch sein originellstes Werk, der metaphysische Traum seiner Alleinslehre, ist so willkührlich phantastisch, daß es wissenschaftlich ohne Bedeutung bleibt.

4) Anders und origineller gestaltet sich die theosophische Naturphilosophie, welche in ihrer Verbindung mit Magie, Kabbala und Alchemie auch viele chemische und

andere naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe im Hintergrunde ihrer wunderlichen Träume hatte. Sehr alt ſind dieſe durch Orient und Occident verbreiteten geheimen Künſte, welche, wie ihr Name Magie andeutet, wol von alter Zauberkunſt von Prieſtergeſellſchaften ſtammten und verſchlungen mit dem Aberglauben der Geiſterlehren, mit Kunſt und Aberglaube der Viſionen, Entzückungen und Jonglerie viele metallurgiſche, pharmaceutiſche und andere chemiſche Kenntniſſe vererbten, dabei den Stein der Weiſen, den alles auflöſenden Alkaheſt, die alle Krankheit heilende Panacee ſuchen ließen. Dieſe Magie ſpielt ſchon lange unter den Traditionen unſerer Philoſophen noch mehr im Aberglauben der Völker ihre Rolle, kommt ſeit der neueren Einmengung der Kabbala philoſophiſch noch mehr in Frage und ihr vorzüglichſter Ausbildner wird hier Paracelſus, dieſer weiſe Meiſter der Philoſophen a lapide. Ihm folgten nicht etwa nur Valentin Weigel, die Roſenkreuzer, die van Helmont, Fludd und Böhme, ſondern bis auf unſere Zeit Fürſten, Staatsbeamte, Abenteurer, Prediger und mancher ehrliche Handwerksmann. Die Geſchichte dieſer Philoſophie a lapide iſt ſchwer zu verfolgen und daher des Paracelſus Originalität ſicherer dahinein zu ſetzen, daß dieſe Träume erſt mit ihm beſtimmt in unſere Erzählungen eintreten, indem er ſeine ganze philoſophiſche Weltanſicht in dieſe Bilder und Lehren verſchlingt. Denn nach van Helmont (de tribus principiis cap. 1. N. 3—6.) folgte er im chemiſchen beſonders dem Baſilius Valentinus, welcher um 1413 Benedictiner-Mönch in Erfurt war.

Ich gebe einen kurzen Anklang ſeiner Lehre.

a) Gott allein iſt es, der uns alles durch das innere Licht der Natur offenbart. Der heilige Geiſt zündet in

uns ohne unſer Zuthun das innere Licht an. — Gott bleibt in allen Künſten und Wiſſenſchaften der oberſte Meiſter und Scribent; der erſte, höchſte und unſer aller Text. Moſes, die Propheten und Apoſtel iſt ein jeglicher ein Magus, Kabbaliſt und Divinator geweſen.

b) Die Arzneikunſt hat vier Säulen, Philoſophie, Aſtronomie, Alchemie und Religion. Die Philoſophie iſt die Anticipation der Natur, des Makro- und Mikrokosmus durch Erkenntniß, ſie betrachtet die Dinge der untern Sphäre, vorzüglich den Menſchen; die Aſtronomie dagegen die Dinge der obern Sphäre, die Geſtirne. Was aber ein Aſtrum in der obern Sphäre, das iſt ein Mineral in der unteren. So fließen beide auch wieder in einander. Die Alchemie iſt die Vollendung des Naturproducts zur höchſten Reife, wozu es nur durch den Menſchen gelangen kann. Ihr höchſtes Ziel iſt nicht die Verwandlung unedler Metalle in Gold, ſondern der Gewinn kräftiger geheimer Heilmittel.

c) Gott iſt das Grundweſen, aus welchem alle Dinge hervorgegangen ſind; er iſt der große Limbus, darin der Samen aller Creaturen enthalten iſt; der Menſch dagegen, die letzte und vollkommenſte aller Creaturen, iſt der kleine Limbus, weil er den vollkommenſten Auszug aller Creaturen in ſich vereinigt darſtellt. Jeder ſichtbare Körper iſt die Hülle eines unſichtbaren ſideriſchen, aſtraliſchen Leibes von geiſtiger Weſenheit. Alles lebt, ißt und trinkt und giebt Excremente von ſich.

Auch die thieriſchen und menſchlichen Leiber haben einen Geiſt, den Archeus in ſich, der alle Veränderungen in ihnen vernimmt und allein heilt. Er hat ſeinen Sitz im Magen.

d) Alle Dinge ſtehen in Harmonie, der Himmel mit der Erde, die ideelle Welt mit der materiellen.

Die wahren Elemente ſind Salz, Schwefel und Queckſilber (Valentin hatte Balſam oder Queckſilber, wie ein Waſſer, Schwefel oder Oel und Salz), jedoch nicht nach ihrer irdiſchen, ſondern nach ihrer aſtraliſchen Eigenſchaft. Das aſtraliſche Salz iſt der Grund der Conſiſtenz der Körper und ihres Rückſtandes nach dem Verbrennen; der aſtraliſche Schwefel macht den Grund des Wachsthums und des Verbrennens, das aſtraliſche Queckſilber iſt Grund der Flüſſigkeit und des Verrauchens. Die Zuſammenkunft der drei Elemente macht den Körper aus.

Salz iſt das Gleichniß des Leibes und der Erde; Schwefel des Geiſtes und der Luft; Mercurius der Seele und des Waſſers.

e) Durch die vier Scheidungen gehen aus dem mysterium magnum (dem Dunſt des Chaos), dem geiſtigen, unſichtbaren, rauch- und gasartigen Weſen die drei Principien aller Dinge hervor.

Die erſte Scheidung gab die vier gemeinen Weſenheiten (Elemente).

Die zweite Scheidung ließ aus dem Feuer die ewigen Geſtirne, aus der Luft das Geiſtige (Gas), aus dem Waſſer Waſſergeſchöpfe, aus der Erde die irdiſchen, empfindenden und nicht empfindenden Geſchöpfe entſtehen.

Die dritte Scheidung giebt Irrung, Mißrath, Kampf, Streit, Empörung, Uebel, Sturm, Fluth, Krankheit.

Die vierte Scheidung iſt der Rückgang, die Wiederauflöſung in das mysterium magnum.

f) Der Menſch wird nicht bloß durch den Magen, ſondern noch vielmehr unſichtbar durch die Theilnahme am Allleben mittelſt der Anziehung und Einſaugung durch verſchiedene Haut- und Sinnenöffnungen aus dem περὶ εἶχον magiſch geſpeiſt und genährt.

Dies

Dies erklärt Anſteckung und Heilung der Krankheiten in distans.

Im Traume lebt der Menſch, wie die Pflanzen, allein aus dem Leben des elementariſchen oder des ſideriſchen Leibes, ohne Thätigkeit des eigenen menſchlichen Geiſtes. Wenn der ſideriſche prädominirt, dann verkehrt er mit den Geſtirnen und es entſtehen Träume aus der Offenbarung der Geſtirne voll von geheimer Wiſſenſchaft und Kunſteingebung.

5) Noch phantaſtiſcher und, wenn man will, poetiſcher ſind die Phantaſien des Böhme, die aber phyſiſch weniger Bedeutung haben. Einige ſeiner Hauptphantaſien ſind folgende:

a) Alles, was da worden iſt, muß doch wol ſo wie eine Urſache, alſo auch eine Wurzel und einen Grund haben, wodurch und woraus es geworden iſt; denn wo nichts iſt, daraus wird nichts: nun war vor dem Anfange der Schöpfung nichts, als nur allein Gott. Alſo alles, was geworden iſt, muß aus ſeiner Weſenheit und durch ſeinen Willen geworden ſein. Jene iſt alſo der Urgrund, dieſe die Urſache der Weltſchöpfung.

b) In der göttlichen Weſenheit, als dem Urgrund der Schöpfung, ſind zweierlei Quallitäten oder Beweglichkeiten zu unterſcheiden; die grimme nemlich, herbe und zuſammenziehende Quallität, welche iſt der Grund aller Macht und Beſtandheit, ohne welche keine Kraft zum Selbſtbeſtehen und noch weniger zur Weltſchöpfung oder zur Menſchwerdung in Gott ſein würde; — dann die ſüße und ſanfte Quallität, welche iſt der Urquell der göttlichen unendlichen Liebe. Die grimme Quallität erſcheint als Feuer und Eifer, die ſüße und ſanfte als Licht und Liebe.

c) Das Feuer und der Eifer iſt nur das Weſen oder der Urgrund, das Licht aber und die Liebe iſt das eigentliche Leben Gottes.

d) Gleichwohl urſtändet ſelbſt das Licht und die Liebe aus dem Feuer und dem Eifer, ohne welchen auch Licht und Liebe gar nicht ſein möchten.

e) Das Leben und Regen der beiden genannten Principien in Gott conſtituirt das große Wunder der göttlichen Magia, das immer wird, da nichts war, als ein ewiger finſterer Urgrund.

f) Nicht mußt du aber denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe: nein, ſo iſt Gott nicht, ſondern er iſt ein allmächtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allſchmeckender Gott, der da iſt in ſich ſänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude ſelbſt.

g) Dieſer eine Gott iſt eine heilige untheilbare Dreifaltigkeit. Der Vater iſt die ganze göttliche Kraft und das ewige urſprungloſe Wollen ſeiner ſelbſt; der Sohn iſt vom Vater und im Vater, des Vaters Herz oder Licht, und der Vater gebärt ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar; der heilige Geiſt endlich, der von Vater und Sohn ausgeht, iſt das ſubſtantielle Band, dadurch Vater und Sohn in einander beſtehen, der Geiſt iſt die webende Kraft und Verſtändigkeit Gottes.

h) Gott ſich nun ewig neu findend in ſeinem Sohne mittelſt des heiligen Geiſtes und ewig ſich freuend dieſes Fundes, d. h. der Entdeckung ſeiner ſelbſt, vermag ſich in dieſer Freude nicht immer zu halten, ſondern er breitet ſich verherrlichend in ihr aus. Dieſe Ausbreitung iſt die Weltſchöpfung.

i) Die Hervorbringung der Creatur unterſcheidet von der innerlichen ewigen Hervorbringung der Zeugung des göttlichen Sohnes und der Spiration des heiligen Geiſtes als im Anfange der Zeit geſchehend. Die Schöpfung iſt eine Hervorbringung aus Nichts d. h. aus dem Un- oder Urgrunde der ewigen Natur in Gott, den Gott ſich hiermit ſelbſt unterwirft, indem er als Geiſt ſich über dieſelbe im göttlichen Selbſtbewußtſein erhebt. Ohne die Anerkennung dieſer Natur in Gott iſt die Confundirung des Schöpfers mit dem Geſchöpf unvermeidlich.

Aus dieſem baut ſich Böhme denn auch die Natur weiter aus. Aus der bittern Quallität entſtanden Steine, Stein-Erze, Sand, Salze, Erden, vorzüglich Bittererden. Wo aber der hitzige Geiſt im ſüßen Waſſer der Liebe aufgehend durch den herben Geiſt der Materie zuſammengezogen und eingekörpert wird, da iſt Gold und Silber und viel Edelſteine geworden. Wo aber die ſüße Quallität vorherrſchend war, da iſt viel des irdiſch-begreiflichen Waſſers geworden. Ferner nach dem Gleichniſſe der Dreiheit in Einheit, d. h. nach dem Gleichniſſe Gottes ſind die Principien aller Dinge (wie bei Paracelſus) Sal, Mercurius und Sulphur.

Alle dieſe phyſiſchen Bilder dienen aber hier eigentlich nur einer myſtiſchen Religionslehre. Allerdings ſoll der vollendete Künſtler, als Magus und Naturbeherrſcher den ganzen Menſchen wieder in den Himmel oder vielmehr den Himmel in den Menſchen einführen, um aus Himmel und Erde abermal Eins zu machen: daß die Seele vom Himmel eſſe, ſie mag wollen oder nicht, erſchreckend ob dem Liebeleben, und darüber neu geboren auffahrend in himmliſche Weſenheit.

6) Johann Baptiſta van Helmont, der ſich als Arzt und vorzüglich als Chemiker auszeichnete, war

in hohem Grade Viſionär und bildete die Naturphiloſophie des Paracelſus nach eigenen Phantaſien um, wobei aber der Geiſt der Lehre nicht verändert wird. Sein Sohn Franciscus Mercurius van Helmont bleibt auch bei ſolchen willkührlichen phyſikaliſchen Träumen, aber hier fehlen die beſtimmten chemiſchen Bilder; das ganze Gemälde wird wieder trockener abſtract und bekommt dadurch in einem Theile eine ſolche Aehnlichkeit mit einer Abtheilung von Leibnitzens Monadenlehre, daß man meinen ſollte, Leibnitz ſei ihm darin gefolgt. Er lehrt nemlich, jeder Körper habe ſeinen Geiſt und jeder Geiſt ſeinen Körper. Der Körper eines Menſchen oder Thieres iſt nichts anderes, als eine unzählige Anzahl von Körpern, die zur Einheit zuſammengedrängt und in eine gewiſſe Ordnung gebracht worden. Der Geiſt eines Menſchen oder Thieres iſt nichts anderes, als eine unzählbare Menge von Geiſtern, welche in dieſem Körper vereinigt worden ſind, ihre Ordnung und Regiment haben, ſo daß einer der oberſte Regent, der zweite ſein Stellvertreter und von den übrigen jeder ſeine Untergebenen hat. In jedem Dinge iſt ein Centralgeiſt, auf welche alle übrigen zurückgehen und aus welchem ſie ausgehen, wie alle Linien der Peripherie. — Jeder Körper iſt ſeiner Natur nach ein Leben oder Geiſt, ein vorſtellendes Weſen, welches Sinn, Erkenntniß, Liebe und Verlangen, Luſt und Schmerz hat.

Dies Bild ſteht ſo in einem neoplatoniſchen Weltgemälde, in dem dann auch die Seelenwanderung daraus abgeleitet iſt, wie jeder Centralgeiſt ſich nach ſeinen Tugenden oder Laſtern einen neuen Körper bilden muß.

So ſtehen dieſe phantaſtiſchen Weltgemälde neben den feſten und klaren wiſſenſchaftlichen Lehren, in denen ſich die neue Philoſophie und überhaupt die Sicherheit der neuen Wiſſenſchaft entwickelt, der wir auf ihrem richtigen Wege nun genauer nachgehen wollen. Doch muß voraus bemerkt werden, daß auch die neuen klaren Lehren vielfach mit myſtiſchen Phantaſien, oder wenigſtens ihnen entlehnten ſchwankenden Hypotheſen verbunden blieben, welche wir aber größtentheils von ihnen ſondern können.

Dritter Theil.

Die

Geſchichte der Philoſophie

von der

Erfindung der Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften bis zur Auffindung der Principien aller metaphyſiſchen Erkenntniſſe

oder

von Galileo Galilei und Bacon von Verulam bis auf Kant.

Einleitung.

§. 156.

Wir ſahen in der letzten Zeit das philoſophiſche Selbſtdenken in ſeinen freieren Anregungen vorherrſchend auf die Naturphiloſophie hingedrängt werden. Aber alle dieſe Verſuche blieben Träume, bis die feſte mathematiſche Gedankenordnung der Erfahrung entdeckt wurde und dadurch die neue Philoſophie Leben und Aufſchwung erhielt. Hier that Galileo Galilei den entſcheidenden Schritt. War nun dadurch der Gelehrtenrepublik einmal die Aufgabe geſtellt, ſo mußten ſich für ihre Löſung zwei Hauptanforderungen deutlich machen:

1) Die Geſetze der Natur nur vermittelſt der Beobachtung zu ſtudiren.

2) Die ſyllogiſtiſche Methode der Scholaſtik als die mathematiſche anzuerkennen; die angewandte Mathematik fortzubilden und in mathematiſche Naturphiloſophie zu verwandeln.

So ſtehen Bakon von Verulam und Descartes als Führer neben einander. Bakon leitete die Philoſophie auf den erſten, Descartes auf den andern Weg. Auf beiden Wegen wurde das Ganze der Wiſſenſchaften kräftig durchgearbeitet. Auf der Seite des Descartes erhielt der Naturalismus durch Newton ſein volles Gefühl der Kraft und Klarheit und daneben wur-

den zugleich die Formen des rationalen Dogmatismus mit ſeiner mathematiſchen Methode in der Philoſophie immer genauer anerkannt. In dieſer letzten Weiſe wurde aus den Schulen der Deutſchen die ariſtoteliſche Dialektik des Melanchthon und der Jeſuiten durch die Carteſianer verdrängt und die der Carteſianer durch die Wolfianer, in deren Beſitz Kant unſere Schulen fand.

Auf Bakon's Seite dagegen erhielt die Logik durch Locke eine ganz empiriſche Ausbildung, bei der ſie nur der Erfahrung und der Induction vertraute. Deren Herrſchaft gründete Condillac auch in Frankreich. Dieſer Methode lagen nun die reichſten nicht ſo ſchnell mit Mathematik zu bezwingenden Gebiete der Erfahrungswiſſenſchaften offen, Pſychologie, Geſchichte, Politik. Dieſe Wiſſenſchaften erhielten nun auf dieſer Seite, wie die Naturwiſſenſchaften auf jener, Ausbildung in neuer nie gekannter Vollkommenheit unter der Theilnahme aller gebildeten Europäer.

Wir haben alſo hier zu folgen der Fortbildung des Empirismus, welcher die ganze ſpekulative Metaphyſik verwarf, der Fortbildung des rationalen Dogmatismus, welcher dagegen in der Vollendung dieſer ſpeculativen Metaphyſik ſein Hauptziel fand, dann dem gegenſeitigen Streite zwiſchen dieſen beiden, welcher vorzüglich immer mehr zur philoſophiſchen Erforſchung des menſchlichen Geiſtes, zur anthropologiſchen Wendung aller philoſophiſchen Speculation leitete in den Fortſchritten von den Verſuchen über den menſchlichen Verſtand zur Kritik der Vernunft; endlich dem vielgeſtaltigen Skepticismus, der hier von Montaigne bis Hume eigentlich immer antidogmatiſch den Intereſſen des Empirismus diente, wenn er nicht zuweilen in orthodoxen Launen nur die menſchliche Vernunft kränken wollte.

Aus alle dieſem treten uns dann für dieſe ganze Geſchichte zwei Hauptaufgaben hervor. Für die Dialektik nemlich Ausbildung der Theorie der Vernunft als das von dem Empirismus und Rationalismus gemeinſchaftlich bearbeitete Gebiet. Die dadurch gewonnenen Vortheile ſoll dann die Kritik der Vernunft anwenden, um die ſcholaſtiſche Methode der Beweiſe und Namenerklärungen aus der Philoſophie im Streite mit dem Rationalismus der Schule ganz zu verdrängen, während ſie doch für dieſen und gegen den Empirismus das ganze Syſtem unſerer philoſophiſchen Erkenntniſſe a priori aufweiſt und deducirt.

Dagegen iſt für die Weltanſicht die höchſte Aufgabe, wiſſenſchaftlich in der Schule den großen Streit um Wiſſen und Glaube zu entſcheiden. Dieſer wird, nachdem ſo viele Märtyrer des Selbſtdenkens gefallen waren, doch eigentlich erſt in Descartes Schule bei Becker und Chriſtian Thomaſius wiſſenſchaftlich, verliert ſich dann in den Zank des Autoritätsglaubens mit dem einſeitigen Naturalismus und wird erſt von den Unſrigen zur Schlichtung vorbereitet. Die großen Schwierigkeiten waren hier darin zu überwinden, daß erſt aller Aberglaube und alle Schwärmerei aus der Wiſſenſchaft geſchieden werden mußte. Dies iſt ein großes Werk der Denker des ſiebzehnten Jahrhunderts. Es gab allerdings faſt zu jeder Zeit einzelne Männer von beſonders hellem Geiſte, die faſt jedem Aberglauben überlegen waren, aber hier zu dieſer Zeit wurde der Gedanke ſo hell, daß ſeine Freiheit allgemein anerkannt und der Aberglaube ſelbſt aus dem bürgerlichen Leben (wenigſtens aus den Gerichten) verdrängt werden konnte. Dadurch konnten auch die wiſſenſchaftlichen Aufgaben erſt vollſtändig klar überblickt und die Methode ihrer Löſung verſtanden werden, ſo daß endlich ſehr mühſam die religiöſen und theologiſchen Ideen mit all-

gemeinerem Einverſtändniß von der Wiſſenſchaft geſondert wurden. Natürlich mußte aber dies anfangs damit irren, daß man die Wiſſenſchaft für die ganze menſchliche Wahrheit nahm und alſo, indem man die Unhaltbarkeit des religiöſen Autoritätsglaubens einſehen lernte, überhaupt an der religiöſen Ueberzeugung irre wurde. Dies gab den großen Sieg des Naturalismus, welcher einer philoſophiſchen Anerkennung des wahren Glaubens nothwendig vorhergehen mußte und vorher das eigenthümliche Geſchick, daß diejenigen zum Theil, wie Franz Bacon und Newton, die Naturwiſſenſchaften am ſicherſten und unbefangenſten förderten, welche dem Autoritätsglauben unbedingt ergeben blieben, ihn aber ganz von der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung getrennt hielten.

Eine bedeutende Anzahl der ausgezeichnetſten Männer arbeiteten faſt gleichzeitig an der Gründung dieſes großen Werkes. Es lebten nemlich

Bacon von Verulam von 1561 bis 1626,
Galileo Galilei von 1564 bis 1642,
Kepler von 1571 bis 1631,
Grotius von 1583 bis 1645,
Hobbes von 1588 bis 1679,
Gaſſendi von 1592 bis 1655,
Descartes von 1596 bis 1650.

Wir wollen mit den Mathematikern anfangen, die den neuen Gedanken zuerſt in der Anwendung zeigten.

Erſte Abtheilung.

Galilei, Franz Bacon, Descartes.

1. Galileo Galilei.

§. 157.

1) Im Mai des Jahres 1543 erhielt Kopernikus den erſten Abdruck ſeines Werkes **de revolutionibus orbium coelestium**, und ſtarb. Darin lehrte er der Nachwelt genauer als Jemand zuvor die tägliche und jährliche Bewegung der Erde und rückte die Erde aus der Mitte des Weltalls. Mit dieſer Umwandlung der aſtronomiſchen Weltanſicht mußte ſich auch die phyſikaliſche Weltanſicht der Philoſophen nach und nach gänzlich verändern. Der ganze griechiſche monotheiſtiſche Weltbau der Weltkugel mit ihren Sphären war vernichtet; die kryſtallnen Sphären, an welche die Alten die Sterne geheftet hatten, zerfielen in Trümmer, es blieb nur eine freie Schwungbewegung der Erde und Planeten vorauszuſetzen übrig. Das Bild für die Rangordnung der Geiſterreiche ging verloren. Nicht mehr konnte man über die Unvollkommenheit der ſublunariſchen Welt ſtufenweiſe Sphären des rein Geiſtigen träumen bis hinauf zur göttlichen Reinheit und ewigen Seligkeit. Der Himmel iſt nicht mehr oben, Gott nicht mehr der erſte Beweger. Von nun an war auch die Wiſſenſchaft gezwungen, wenn ſie Gott ſuchen wollte,

ihn in der That nur in Geisteswahrheit zu suchen. Die Weltkugel des Aristoteles gab ein klares räumliches Bild von dem einen Reiche Gottes, jetzt konnte eine physische Gotteslehre nur in verwirrten eigentlich sinnlosen Träumen ausgeführt werden. Diese große Umwälzung, welche des Kopernikus neuer Gedanke in die ganze Weltansicht bringen mußte, machte ihn bald zum Gegenstand des heftigsten Streites. Die neue Lehre fand Anhänger und Gegner, aber die Anhänger hatten dem kirchlichen Aberglauben der Zeit gegenüber einen harten Stand. Schon der schroffe Gegensatz gegen die Physik des Aristoteles mußte die Geistlichkeit dagegen stimmen, noch mehr aber das Zeugniß der heiligen Schriften, welches dem Aristoteles zu Hülfe gerufen wurde, um das Stillestehen der Erde und den Lauf der Sonne zu beweisen. Nur kühne Geister wagten anfangs entschieden für Kopernikus zu sprechen, wie Bruno von Nola, die meisten hielt das religiöse Vorurtheil ab, oder sie zogen sich doch scheu zurück. So gab Bacon von Verulam zu, aus astronomischen Gründen lasse sich die Hypothese des Kopernikus nicht widerlegen, aber aus naturphilosophischen sei sie zu verwerfen. Und diese naturphilosophischen Gründe giebt der geistreiche Ordner der Lehre von den Inductionen in der unbeholfenen Induction: die entferntesten Gestirne bewegen sich beim Umschwung des Himmels am schnellsten, die näheren immer langsamer, das unterste, die Erde, müsse also ruhen, ohne zu bemerken, daß diese Vorstellung ja nur eine Folge der Voraussetzung des Umschwungs der Weltkugel und gar keine Induction aus der Beobachtung sei. Nur das religiöse Vorurtheil konnte ihn so grob täuschen. In gleicher Weise wird Tycho de Brahe auf seine künstlichere scharfsinnig ausgeführte Hypothese über den Bau des

Sonnenſyſtems nur durch das religiöſe Vorurtheil verleitet. Als Pater Scheiner zuerſt die Sonnenflecken ſah, fürchtete er ſich ſo ſehr vor dem Ariſtoteles, daß er kaum wagte, zu ſagen, was er geſehen habe. Galilei ſchrieb an Kepler: Du biſt beinahe der Einzige, der meinen Angaben vollkommenen Glauben beimißt. Als ich den Profeſſoren am Gymnaſium zu Florenz die vier Jupiters Trabanten durch mein Fernrohr zeigen wollte, wollten ſie weder dieſelben noch das Fernrohr ſehen, ſie verſchloſſen ihre Augen vor dem Lichte der Wahrheit. Dieſe Gattung Menſchen glaubt, in der Natur ſei keine Wahrheit zu ſuchen, ſondern nur in Vergleichung der Texte. — Wie würdeſt du gelacht haben, wenn du gehört hätteſt, wie der Erſte unter ihnen in Gegenwart des Herzogs ſich bemühte, die neuen Planeten bald mit logiſchen Argumenten, bald mit magiſchen Verwünſchungen vom Himmel herabzureißen.

Selbſt Descartes ſucht noch in ſeiner Bewegungslehre eine ſpitzfindige Darſtellung, um das Stilleſtehen der Erde in ſeiner Hypotheſe von den Wirbeln zu rechtfertigen.

Unter ſo ungünſtigen Verhältniſſen kam der Streit erſt zur entſcheidenden Heftigkeit und führte zum Sieg des Kopernikus etwa ſiebzig bis achtzig Jahre nach Kopernikus Tode und dieſes geſchah vorzüglich durch die zwei befreundeten großen Geiſter, Kepler und Galilei. Beide lebten fortwährend im Kampfe mit dem Aberglauben der Zeit, aber beide blieben treu bei der Vertheidigung der neugefundenen Wahrheit. Auch war in der That erſt durch das, was dieſe Männer leiſteten, die Sache des Kopernikus wiſſenſchaftlich entſchieden. Denn ſo lange man noch bei der alten Hypotheſe von der gleichförmigen Kreisbewegung der Planeten blieb, hatte die

neue Ansicht immer eben noch große Schwierigkeiten gegen sich. Diese Schwierigkeiten überwand Kepler, der größte aller Entdecker in der Astronomie, unmittelbar durch die Beobachtung, und Galilei brachte der neuen Lehre dann die eigenen naturphilosophischen mathematischen Principien.

2) Johann Kepler, geboren zu Wiel im Würtembergischen 1571, gestorben auf einer Durchreise in Regensburg 1631, folgte von dem Augenblicke an, da er sich entschlossen hatte, für die Astronomie zu leben, dem Gedanken, der Weltbau muß durch einfache zusammenstimmende Kräfte im Gange erhalten werden, es muß hier, wie in der ganzen Natur, Einheit in der Mannichfaltigkeit herrschen. Die Astronomie muß der Metaphysik des Aristoteles entzogen und in eine Physik des Himmels verwandelt werden. Für diesen Gedanken lebte er mit einer Geisteskraft und einer Ausdauer, die selten von einem Menschen erreicht worden ist, und die ihm endlich mit den glänzendsten Entdeckungen belohnt wurde. Stets verfolgte ihn zwar der Aberglaube seiner Zeit, aber er wußte ihn zu bekämpfen oder ihm auszuweichen. Der Hexenglaube drohte ihm, seine Mutter in hohem Alter auf den Scheiterhaufen zu legen, er überwand ihn nach langem Kampfe glücklich. Die Religionsstreitigkeiten beunruhigten ihn Zeit Lebens und beschränkten die Zeit seiner Thätigkeit ungemein, doch behielt er noch Zeit und Kraft das Bewundernswürdigste auszuführen. Die chaldäischen und arabischen Fabeln der Astrologie haßte und verwarf er und doch plagten sie ihn Zeit Lebens, indem er als kaiserlicher Astronom dem Vorurtheil der Zeit nachgeben und stets nach diesen Träumen den Himmel deuten mußte. Aber nie erhielt dies Einfluß auf seine eigenen wissenschaftlichen Bestrebungen

und selbst, wo er sich fügen mußte, entschädigte ihn gewissermaßen sein geistreicher Witz. Da Kopernikus meinte, nur eine alte Lehre des Pythagoras zu erneuern, wurde auch Kepler auf Pythagoras zurückgeführt und der alte Traum der Harmonie der Sphären ergriff auch seine Phantasie; dies Mal den Geist höchst glücklich leitend, da es eben der Wissenschaft höchstes Interesse war, neue Zahlenharmonien zu entdecken. Denn seine großen Entdeckungen waren ja die drei, daß die gerade Linie vom Mittelpunkte der Sonne an den eines Planeten gezogen bei der Bewegung des Planeten in gleichen Zeiten gleiche Räume beschreibe, daß jeder Planet in einer Ellipse um die Sonne laufe, in deren einem Brennpunkt die Sonne stehe; daß dabei die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Würfel der mittleren Entfernung verhalten, und in diesen Zahlenharmonien schrieb er das Gesetzbuch der Bewegungen im Planetensystem. Es gelang ihm aber in der Ausführung seiner Zahlenphantasien zur Entdeckung der Wahrheit zu gelangen, weil er sich im Verfolge seiner Untersuchungen nie von willkührlichen Träumen leiten ließ, sondern ganz streng an der Hand der Beobachtung ging. Die strenge Unpartheilichkeit, mit der er jede Hypothese, durch die er endlich die so lange gesuchte Wahrheit gefunden zu haben glaubte, von neuem prüfte, der entschlossene Muth, womit er seine vermeinten Entdeckungen, wenn sie nicht die strengste Prüfung aushielten, verwarf, die mühsam geendigte Untersuchung von neuem anfing und durch unzählige vergebene Versuche sich nicht abschrecken ließ, einen neuen zu wagen, zeigt die Kraft seines philosophischen Geistes, die unüberwindliche Wahrheitsliebe, den unermüdetsten Fleiß. Mit unsäglicher Mühe ertrotzte er seine Entdeckungen. Er erfand wol das astronomische Fern-

rohr, aber er hatte die Mittel nicht eines verfertigen zu lassen; er war der erste, der die Theorie der Logarithmen öffentlich bekannt machte, aber er lernte sie erst kennen, als sein Werk vollendet war. So hat sein kühner Geist mit geringen Hülfsmitteln und mit dem ungeheuersten Aufwand der alten Rechnungsmethoden die großen Erfolge erzwingen müssen, deren Ueberblick uns jetzt so leicht wird. Aber mit genialer Erfindungskraft wußte er sich aller Methoden zu bemächtigen, um jedes Mal auf die geschickteste Weise ohne alle Hypothese die Entfernungen der Planeten von Erde und Sonne aus den Beobachtungen zu berechnen. Er gab also die Gesetze der Bewegungen im Planetensystem und führte ihre Anwendungen aus, indem er in den Rudolphinischen Tafeln die erste Berechnung des Planetenlaufes nach der kopernikanischen Ordnung des Systems ausführte. Erst jetzt war der alte Bau der krystallnen Sphären ganz vernichtet, und die wahre Grundlage der neuen nur auf Beobachtung ruhenden Astronomie gegeben. Und noch weiter hinaus sah sein genialer Blick. Er vermuthete die Anziehungskräfte, welche Sonne und Planeten zusammenhalten, errieth, ehe Galilei sie beobachtete, die Axendrehung der Sonne, und vermuthete Sonnen in den Fixsternen, wodurch eigentlich erst die kopernikanische Weltansicht ihre Unermeßlichkeit erhielt, indem auch unsere Sonne nicht mehr als Mittelpunct der Welt erscheinen konnte.

3) Unseren Interessen steht aber noch näher Galileo Galilei, geboren zu Pisa 1564, gestorben 1642, indem er die Sache des Kopernikus mehr auf dem theoretischen Wege verfocht. Eben dadurch gab er dem Streite ein lebhafteres und allgemeineres Interesse, regte den Aberglauben gewaltsamer gegen sich auf. Seit 1615 traten Pabst und Inquisition gegen ihn auf, und da er

auf

auf die erste Warnung sich nicht abhalten ließ, für Kopernikus zu sprechen, zwang die Inquisition den fast siebzigjährigen, seine Lehre abzuschwören, und verfolgte ihn dann doch noch mit Gefängniß und Beschränkung seiner Freiheit. So brach er als Märtyrer die Bahn der mathematisch geleiteten Naturlehre. Indem er die damals durch einen glücklichen Griff eines holländischen Glasschleifers gefundenen Fernröhre zuerst nach den Sternen richtete, gelang es ihm, durch die Beobachtung des Kopernikus Ansicht zu begründen, durch die Entdeckung der Monde des Jupiter, der Phasen der Venus, der Auflösung eines großen Theils des Schimmers der Milchstraße in einzelne Sterne. Für unsere Angelegenheit aber wirkte er das größte, indem er der Methode nach zuerst die Festigkeit und Klarheit der mathematischen Erkenntniß für die Erforschung der Naturgesetze selbst gewann. Dies erleuchtete den wissenschaftlichen thätigen Geist auf eine ganz neue Weise und gab ihm ein unüberwindliches Selbstvertrauen.

Galilei erfand nemlich die Gesetze der stetig und gleichförmig beschleunigenden Kräfte, wies mit deren Hülfe die Gesetze des freien Falls der Körper und die parabolische Theorie der Wurfbewegung nach, und führte die Beweise für die Axendrehung der Erde aus. Dadurch bewirkte er so Großes, weil er damit im tiefsten Grunde die falschen alten naturphilosophischen Grundsätze der Bewegungslehre widerlegte und verdrängte. Die Astronomie hatte nemlich seit Aristoteles die drei Bewegungen gerade abwärts, gerade aufwärts und gleichförmig im Kreise für die natürlich einfachen genommen und daraus die andern zu deuten gesucht. Galilei hingegen erkannte zuerst das Gesetz der Relativität aller Bewegung richtig an, und daß nur die gleichförmige geradlinige Bewegung eine

natürlich einfache sei, während jede andere erst durch einwirkende Kräfte aus gleichförmig geradlinigen zusammengesetzt werden müsse. Dies erweiterte den Blick und machte die Mechanik zuerst zu einer physischen Wissenschaft.

Gegen diese Behauptung könnte man mir vielleicht einwenden, daß die bei Aristoteles Werken vorkommenden mechanischen Fragen in der zweiten Frage schon das sogenannte Parallelogramm der Kräfte recht klar beweisen, indem gezeigt wird, wie ein Punct, der sich mit einer gewissen Geschwindigkeit auf einer geraden Linie bewegt, während diese Linie in einer anderen Richtung ihrer ersten Lage parallel fortgeschoben wird, die Diagonale des Parallelogramms beschreibe, dessen Winkel der Unterschied beider Richtungen und dessen Seiten im Verhältniß der gegebenen Geschwindigkeiten stehen. Ferner, daß an derselben Stelle die Kreisbewegung aus einer geradlinigen κατὰ φύσιν in der Richtung der Peripherie (also der Tangentialgeschwindigkeit) und einer παρὰ φύσιν, die gegen den Mittelpunkt stoßend gerichtet sei, zusammengesetzt werde. Aber diese Bemerkungen, bei denen man nur an Wage und Scheibe dachte, blieben todt und ohne Anwendung. Derselbe Fall findet auch bei der Lehre vom Luftdruck statt. Empedokles, Anaxagoras, Aristoteles und andere wußten wohl, daß der Druck der Luft das Wasser in der Klepsydra, den Wein im Fasse zurückhalte. Aber doch hat erst Torricelli, von Galilei geleitet, das Gesetz des Luftdruckes erkannt. Galilei gab zuerst die Beispiele, wie man durch Beobachtung der Natur ihre Gesetze abfragen und mathematisch sicher stellen könne. Eben dieses hat keiner der Alten versucht. Galilei zeigte die große und reiche Aufgabe der mathematischen Experimentalphysik, gab dadurch den Erfahrungswissenschaften das vorleuchtende Beispiel, hielt dem rationalen Dogmatis-

mus die Methode vor, welche mit ihren rasch vorschreitenden Lösungen jedem klaren Kopf imponirte und ihn erfreute. So hat Galilei den wissenschaftlichen Geist in die neuen Bahnen gewiesen, auf denen er so reich geworden ist und so fest und klar. Seine Schüler und Nachfolger führten die Experimentalphysik an der Hand der Mathematik von einem Gebiete glücklich immer weiter auf ein anderes, bis sie endlich auch die Chemie von Geheimnißkrämerei und Geisterspuk befreien lernten und sich so allmählich dem ganzen naturphilosophischen Aberglauben entzogen.

Wir sind hier mit Galilei entschieden an dem Wendepunct jener schwierigen Abstraction der formae substantiales und rationes seminales. Die reine und angewandte Mathematik hatten freilich schon seit der Schule zu Alexandria den wissenschaftlichen Verstand gelehrt, die nothwendigen Wahrheiten nach allgemeinen Gesetzen zu ermessen. Allein in der Erfahrungserkenntniß und für Leben, Gestaltung, ja alle Wirksamkeit der Kräfte hatte man nach Analogie der aristotelischen Entelechienlehre die Gründe der Erscheinungen in Einzelwesen in Geistern bis zu denen der Gestirne, bis zur Weltseele vorausgesetzt und den Gedanken des Naturgesetzes als höchsten Grundes der Veränderungen nicht gefunden. Hier entschied durch die Ausführung Galilei, so wie er seine Philosophie von der des Kepler scheidet, vermöge seiner Lehre vom Fall die Feststellung der richtigen Abstraction, welche nach und nach die klare Naturwissenschaft mit ihren Naturgesetzen finden ließ und die formae substantiales und rationes seminales wirklich verschwinden machte, wiewol viele in einzelnen Gebieten der Wissenschaft sich noch lange davon täuschen ließen. Bacon stellte hier erst den allgemeinen Begriff richtiger, Descartes för-

derte durch seine Scheidung von Körper und Seele auf demselben Wege, aber das Geheimniß der Naturgesetze der Gestaltung ließ in diesem Gebiete die Schwierigkeit bis in die neueste Zeit fühlen.

2. Bacon von Verulam.

§. 158.

Nach demselben Ziele, nach welchem Galilei durch das Beispiel seiner Bearbeitung der Naturwissenschaften gewiesen hat, leitete auch Bacon von Verulam durch seine Betrachtungen über die richtige Methode zur Erfindung und Entdeckung in denselben. Franz Bacon, Sohn des Nicolaus Bacon, des Großsiegelbewahrers der Königin Elisabeth, geboren 1561, bildete sich früh für den Staatsdienst aus, doch nöthigte ihn der zu früh erfolgende Tod seines Vaters Rechtsgelehrter zu werden. Die Königin Elisabeth indessen begünstigte ihn, und noch mehr König Jakob der Erste. Unter diesem stieg er schnell im Jahre 1617 zum Großsiegelbewahrer, 1618 zum Großkanzler empor, wurde 1621 Baron von Verulam und Viscount von St. Alban. Aber noch schneller wurde dann das Glück ihm untreu. Schon in demselben Jahre stürzte ihn das Parlament und entsetzte ihn aller seiner Würden, nachdem er der Bestechung angeklagt worden war. Dies Urtheil wurde zwar bald widerrufen und er wieder eingesetzt; er lebte aber nachher zurückgezogen und starb 1626.

Sein philosophischer Geist, mit dem er eine so bewundernswürdige Gewalt über den Geist der Engländer geübt hat, ist der Geist eines Staatsmannes. Lebendiger und scharfer Blick mit großer Umsicht und Tiefe gaben ihm eine große anregende Kraft, aber dabei fehlte ihm die

Ruhe zu einer gründlichen Ausbildung der Lehre. Vielleicht hat er indeſſen gerade dadurch ſo viel gewirkt, daß er mehr den Geiſt anregte, als lehrte. Glücklicher als Ramus und Teleſius wirkte er in England auf die Zerſtörung der Scholaſtik. Dabei wurde ihm die große Idee einer **restauratio magna** aller Wiſſenſchaften, von welcher er aber nur die einleitenden Theile bearbeitete. Nemlich die Encyklopädie aller Wiſſenſchaften und die Methodenlehre der Naturwiſſenſchaften in ſeinen zwei Hauptwerken **de dignitate et augmentis scientiarum** und **novum organon scientiarum sive iudicia vera de interpretatione naturae.**

Bei der Eintheilung der Wiſſenſchaften geht er von dem ſehr richtigen Gedanken aus, der höchſte Theilungsgrund müſſe durch die Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens beſtimmt werden. Aber die Theorie des letzteren nimmt er viel zu leicht. Er unterſcheidet nur Gedächtniß, Phantaſie und Vernunft und ſetzt dann dem erſten Geſchichte, der zweiten Dichtung, der dritten Philoſophie gegenüber. Nun gehört doch die Dichtung nicht zur Wiſſenſchaft, alſo theilt er eigentlich alle Wiſſenſchaften nur in Geſchichte, die er noch dazu nur als eine bloße Sammlung von Kenntniſſen im Gedächtniſſe beſtimmt, und in Philoſophie. Die Philoſophie theilt er dann weiter in die Lehre von Gott, von der Natur und vom Menſchen.

Die Lehre von Gott beſchränkt er aber ungemein. Er ſagt **de augmentis scientiarum** l. 3. c. 2. „die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft ſind richtig ſo zu bezeichnen, daß ſie ſich auf Beſtreitung und Widerlegung des Atheismus und auf Erforſchung des Geſetzes der Natur ausdehnen, auf Feſtſtellung der Religionswahrheiten aber nicht erſtrecken“. „Das Glauben iſt, richtig erwogen, nach unſerm gegen-

wärtigen Standpuncte etwas Würdigeres als das Wissen. Denn bei diesem wird der menschliche Geist von einem Sinne und Körpern, bei dem Glauben aber wird die Seele von der Seele, die ein würdigeres Agens ist, afficirt. Je mehr ein göttliches Geheimniß ungereimt und unglaublich ist, desto mehr Ehre erweisen wir Gott durch das Fürwahrhalten, desto glänzender ist der Sieg des Glaubens". Bei diesem harten Supranaturalismus eines bloßen Autoritätsglaubens muß also Philosophie als Naturwissenschaft streng der Gottesgelahrtheit als geoffenbarter Lehre entgegengesetzt bleiben, so wie diese Philosophie als Naturwissenschaft bei den Engländern so vorherrschend der Theologie entgegengesetzt worden ist. Indessen so beschränkt diese Ansicht ist, so hatte sie bei Bacon doch eine gewisse Consequenz für sich, weil seine nur der Erfahrung folgenden Methoden sich doch nicht frei zur höheren Wahrheit erheben konnten, und diese Beschränkung gewährte den großen Vortheil, daß alle hyperphysischen Phantasien aus der Physik verbannt blieben, die Naturwissenschaft also endlich von der alten physischen Theologie und Kosmologie befreit werden mußte.

Die Philosophie der Natur theilt er ferner in die speculative, welche Physik und Metaphysik enthalten soll, und in die operative, der er Mechanik, natürliche Magie und unsere Technologie zuweist. Der Lehre vom Menschen giebt er eine Einleitung von der Natur und dem Stande des Menschen überhaupt und theilt sie dann in **philosophia humanitatis** und **philosophia civilis**. Die letzte hat drei Theile, von der geselligen Unterhaltung, von den Geschäften, von der Regierung und dem Staate. Die erste handelt 1) vom Körper, 2) von der Seele. Dieser zweite Theil hat die Seelenvermögen, ihren Gebrauch und ihre Gegenstände zu betrachten. Hierher gehört ihm auch

die Logik, welche er eintheilt in die Künste der Unterſuchung oder Erfindung, der Prüfung oder Beurtheilung, des Gedächtniſſes und des Vortrags oder der Belehrung. Endlich ſtellt er hierher auch die Ethik als Lehre vom höchſten Gut und von der Bildung des Geiſtes.

So unvollkommen und zum Theil fehlerhaft nun auch dieſe Eintheilung der Wiſſenſchaften ſein mochte, ſo regte ſie doch viele neue Gedanken an, gab durchaus klare Anſichten, die ſich ganz an die Erfahrung anſchließen, und ging frei ihren eigenen Gang, indem ſie das gewohnte Gleis der Schule verließ.

Seine wichtigſten Belehrungen ſind die über die Methoden der Erfindung in den Naturwiſſenſchaften. Wir ſehen ihn dabei von der Betrachtung ausgehen, daß die Philoſophie mit allem Aufwande ſpitzfindiger Scholaſtik ſeit ſo langen Zeiten nichts gewonnen habe, ſondern immer dieſelben Lehren wiederhole. Dieſes ſei nun nicht in der Sache ſelbſt gegründet, ſondern nur in der bisherigen Unbeholfenheit. Dagegen haben die mechaniſchen Künſte ſich ſtets mit großer Kraft fortgebildet. Dieſer Gegenſatz ſcheint ihn dann zu ſeinem Vorſchlag der Verbeſſerung geführt zu haben. Die gemeine herkömmliche Logik mit ihrer Syllogiſtik führt nur zum Streiten und Zanken, aber nie zur Erfindung der Wahrheit. Sie kann nur in der Theologie und in ſolchen populären Wiſſenſchaften, wie die Geſetzgebungswiſſenſchaft, angewendet werden, in denen wir nicht erfinden können, ſondern nur gegebene Gedanken zu ordnen haben. Aber in den Naturwiſſenſchaften taugt ſie gar nichts. In dieſen ſollen wir Wahrheiten erfinden, indem wir die Natur interpretiren, aber nicht, indem wir ſie mit unſerem Denken anticipiren. Und dieſes, die Natur auslegen, iſt nur durch Induction möglich. Die alte

syllogistische Logik erfindet nur Beweisgründe, die neue Künste und Wissenschaften. Ueber diese erfinderische Induction giebt er vortrefflich scharfsinnige Bemerkungen. Er unterscheidet sie genau von dem bloßen Zusammenzählen der Fälle, worauf von Aristoteles und bis dahin allein hingewiesen war, und schildert lebendig, daß ein anderer Geist und größere Umsicht zu ihrem Gebrauche nothwendig sei, und wie sie nur durch Beobachtung und Versuche geleitet werden könne. So weist er weg von allem leeren syllogistischen Vergleichen allgemeiner Begriffe und anstatt dessen auf den Gehalt der Erfahrung hin. Allein er unterscheidet seine Induction gar nicht von der Abstraction und giebt seine Belehrung nicht scharf genug, um seine Schüler auf eine Theorie der Induction selbst zu führen. Dadurch stellte er einseitige empirische Methoden fest, nach denen eigentlich alle Philosophie hätte verworfen werden müssen. Dorthin führte dann auch ihr fortgesetzter Gebrauch, aber andrerseits dienten sie vortrefflich zur Bereicherung aller Erfahrungswissenschaften und zu geistreicherer Behandlung derselben, indem die leeren und todten rationalistischen Formeln verschmäht und die Wissenschaft von den Fesseln der hypothetischen Metaphysik befreit wurde.

Fehlerhaft blieb bei Bacon, daß er anstatt in der reinen Logik die Induction der syllogistischen Gedankenverbindung an die Seite zu stellen, die ganze reine Logik als Syllogistik gegen die Induction zurücksetzte. So erhielt er für sein Organon einen Begriff von der Logik, nach welchem er nicht unrichtig die reine Mathematik als einen Theil derselben ansah. Aber solche Wortvertauschungen strafen sich gewöhnlich mit der Verwechselung der alten und neuen Bedeutung. So ging es auch hier. Bacon's Mißgriff trug gewiß hauptsächlich dazu bei, daß so lange

die Vorausſetzung unbeleuchtet angenommen wurde: die mathematiſche Wahrheit fließe, wie die logiſche, aus dem Satze der Identität.

Die Ausführung der Anwendungen macht er nach des Ariſtoteles Unterſcheidung der vier Arten von Gründen ὕλη oder ὑποκείμενον, εἶδος, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οὗ ἕνεκα oder materia, forma, efficiens, finis. Darnach will er erſtens Metaphyſik und erſte Philoſophie etwas anders als Ariſtoteles von der Phyſik unterſcheiden, indem er die wirkenden Urſachen und die Materie der Phyſik, die formellen Urſachen und die Endzwecke der Metaphyſik zuſchreibt. Von der Metaphyſik unterſcheidet er dann noch die erſte Philoſophie, welche die Grundſätze entwickeln ſoll, die in allen Wiſſenſchaften von Gebrauch ſind, und die er die Mutter aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe nennt. Da er aber keinen Verſuch gemacht hat, dieſe Metaphyſik und erſte Philoſophie zu entwerfen, ſo wird nicht klar, wie er ſich dies eigentlich dachte. Aber für die Phyſik giebt er Regel und Schranke ſehr gut an. Er zeigt, daß Materie und wirkende Urſache nur die einzelne Thatſache betreffen und nicht den Proceß ſelbſt erkennen laſſen. Dieſer Proceß iſt die wahre causa formalis, welche im Naturgeſetze beſteht, und dieſes Naturgeſetz iſt das, was eigentlich durch die Induction erforſcht werden ſoll.

Mit dieſer Lehre von dem Naturgeſetze, als der causa formalis, hat er den allgemeinen Gedanken von Galilei's Methode zuerſt beſtimmt ausgeſprochen, durch welchen die formae substantiales verdrängt werden mußten. Nicht geſtaltende Weſen, wie der erſte Beweger, die Weltſeele, überhaupt die Seele, dürfen als Erklärungsgrund der Geſtaltung vorausgeſetzt werden, ſondern nur Naturgeſetze. Dabei dürfen aber nie, wie die Alten es

faſt ohne Ausnahme gethan haben, Endurſachen als Erklärungsgründe mit untergeſchoben werden. Dieſe Warnung vor den Endurſachen, welche er den Phyſikern ausſpricht, iſt eine der wichtigſten und erfolgreichſten methodiſchen Regeln, welche er der Wiſſenſchaft gegeben hat. Bacon erkannte dabei ganz richtig an, daß die Geſetze der Endurſachen den Naturgeſetzen gar nicht widerſprechen, ſondern nur aus der Phyſik zu verweiſen, und, wie er meinte, in der Metaphyſik ihnen überzuordnen ſeien. „Ein wenig Naturphiloſophie“, ſagt er, „kann die Menſchen zum Atheismus hinneigen; aber eine tiefere Wiſſenſchaft führt ſie zur Religion zurück“. Die Metaphyſik, der er die einfachſten Formen und die Endurſachen zur Aufgabe macht, wird alſo wol jene Gotteslehre zur Widerlegung des Atheismus haben ſein ſollen. Es war vielleicht vortheilhaft, daß er keinen Verſuch zu ihrer Ausführung gemacht hat. So hat er die, die ihm folgten, ſo klar nur auf die erfahrungsmäßige Erforſchung der Naturgeſetze hingewieſen, und das hat den großen Gewinn gebracht, daß Naturlehre, Geſchichte und Menſchenkunde bearbeitet werden konnten, ohne mit metaphyſiſchen Träumen und falſcher Gotteslehre in Verbindung oder in Streit zu gerathen. Bacon trat mit der klaren Hinweiſung auf die Erfahrung allem magiſchen, aſtrologiſchen und ähnlichen Aberglauben entgegen unter der ſchützenden Vorſichtsregel, doch immer nur durch nach Verſuchen geleitete Beobachtungen ſich belehren zu laſſen. So wies er auf den Weg, auf dem die glänzenden Entdeckungen in den Naturwiſſenſchaften ſich ſo ſchnell folgten und die helle Einſicht den alten Aberglauben vernichtete.

3. Descartes.

§. 159.

In Frankreich wirkten in dieser Zeit der Erneuerung des Geistes am ausgezeichnetsten Gassendi und Descartes, zwei Männer von ganz verschiedener Geistesart. Beide waren mehr Mathematiker und Physiker als Philosophen, aber sie waren philosophische Mathematiker und Physiker, und dieses entsprach den Bedürfnissen der Zeit. Gassendi ist ein edler, offner Geist von ganz polemischer Natur, Descartes ein Mann von rechter Tapferkeit des Geistes, der es sich zutraute, das ganze große Werk des philosophischen Geistes von neuem anzufangen und neu zu errichten. Beide Männer waren Zeitgenossen und bildeten ihre Ansichten zum Theil im Streite mit einander aus. Pierre Gassendi ist ein Provençale, geboren 1592. Er wurde sehr jung im Vaterlande als Lehrer der Rhetorik angestellt, studirte dann noch zu Aix Theologie und wurde dort Professor der Philosophie, später aber Professor der Mathematik am Collège royal zu Paris, wo er 1655 starb. René Descartes war 1596 zu la Haye in Touraine geboren und studirte im Jesuiter-Collegium zu la Fleche. Nach Beendigung der Studien war er, so sehr er sich ausgezeichnet hatte, mit diesen sehr unzufrieden und lebte einige Jahre in Paris ohne Geschäft. Dann erwachte die Liebe zu den Wissenschaften wieder in ihm, vorzüglich zu Mathematik und Physik. Indessen ging er zunächst als Freiwilliger in holländische Kriegsdienste, machte eine Reise durch Deutschland und Italien, verließ dann den Dienst wieder und lebte nun zwanzig Jahre lang ruhig in Holland. Im Jahre 1649 ließ er sich verleiten in Dienste der Königin Christine nach Schweden zu gehen, aber das Clima des

Landes und Hofes bekam ihm nicht; er ſtarb dort 1650. Reich genug, um frei zu leben, hat er einzig den Wiſſenſchaften gelebt. Er übertraf hier den Gaſſendi weder an Gelehrſamkeit, noch Scharfſinn, noch umfaſſenden Blick, aber er hatte den friſchen Muth zur philoſophiſchen Originalität vor ihm voraus, fing ſein Werk ganz von neuem durch ſich ſelbſt an, und wirkte darum ſo viel mehr als jener. Dazu hatte er das ausgezeichnete Glück, nicht nur eine große Zahl von Schülern zu erhalten, ſondern unter dieſen auch viele ausgezeichnete Männer, deren jeder nach einer ſeiner neu angeregten Hauptideen griff und ſie entwickelte.

Gaſſendi war ein ausgezeichneter Mathematiker und Aſtronom ſeiner Zeit, auch als Philoſoph ein großer und ſcharfer Denker. So wie er aber in ſeinen **exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos** mit Gegenreden den Anfang gemacht hatte, blieb er als Philoſoph immer nur in der Polemik originell. Dieſe führte er ſcharf und würdig gegen den Myſtiker Fludd und beſonders gegen Descartes. Was er gab, gab er mit ſehr klarem Gedanken. So bildete er auch ein eigenes Syſtem der Philoſophie, aber dieſes weniger mit freiem Selbſtdenken, ſondern er wählte ſich unter den Alten den Epikuros zum Führer, wurde als Kritiker ein guter Vertheidiger deſſelben, wirkte aber durch die Anhänglichkeit an ſeine Phyſik nachtheilig auf die Feſtſtellung der Atomenlehre in den neueren Schulen. Indeſſen enthält ſein **syntagma philosophicum** eine Ueberſicht der ganzen Philoſophie nach der Eintheilung der Alten in Logik, Phyſik und Ethik, ſo daß die Phyſik die Religionsphiloſophie mit enthält. Seine Logik hat die Anfänge einer beſtimmteren Theorie des Erkennens, indem er klarer den Gang der Abſtractionen von der Anſchauung aus beſchreibt und

im Allgemeinen die Methoden des Empirismus auszubilden anfängt, welche nachher in England und Frankreich so ausführlich fortgebildet und angewandt worden sind. Gassendi's Gedanke ist überall klar und ohne Spitzfindigkeit, aber weniger consequent. Dies beweist schon seine Verbindung einer christlichen Theologie mit jenem Empirismus und der epikureischen Physik und dann der neoplatonische Anklang in seiner metaphysischen Kosmologie und Psychologie. Wie er in der letzteren eine unkörperlich vernünftige und eine körperlich thierische Seele neben einander annimmt, von denen nur die erste den Engeln, die letzte den Thieren, beide verbunden den Menschen zukommen, so setzt er auch für die Welt unter Gott als eine zweite Ursache eine Weltseele als calor vitalis. Doch ich habe dabei nicht zu verweilen, da diese Lehren auf die Nachfolgenden keinen Einfluß behalten haben.

Descartes Ansichten über speculative Philosophie liegen vorzüglich in seinen Werken de methodo und principia philosophiae vor uns; seine Ansichten über Psychologie und Physiologie des Menschen unvollständiger in den nach seinem Tode herausgegebenen Werken traité de l'homme, de la formation du foetus und de passionibus. Auf die praktische Philosophie ließ er sich gar nicht ein. Auch das wirkte bedeutend auf die Späteren. Er blieb guter Katholik und hielt die positive Theologie fern von sich. Seine wissenschaftliche Weltansicht war eine ganz physikalische, aber darin sich vollkommen klar. Wir müssen näher dabei verweilen und zuerst von seinen methodischen Ansichten sprechen.

§. 160.

1) Als er sich selbst klar geworden war, erschien ihm als erstes Bedürfniß des Philosophirens: nichts ohne

Grund anzunehmen, an jeder Wahrheit zu zweifeln, bis sie (tam clare et distincte rationi pateret, ut nullo modo in dubium possit revocari) der Vernunft so klar und deutlich offen liege, daß sie auf keine Weise in Zweifel gezogen werden könne. Dies ist also eigentlich die ursprüngliche Anforderung der Skepsis, welche wir jetzt die kritische Methode nennen. Descartes stimmt denen bei, welche die scholastische Logik mit ihren syllogistischen Formen verwerfen, er giebt auch gelegentlich einmal recht gut an, wie für die Deutlichkeit in metaphysischen Dingen sich nur die Analysis, der zergliedernde Gedankengang eigne, während die Geometrie leichter durch die Synthesis und den Beweis zur Einsicht führe.

2) Aber demungeachtet hält er aus Vergleichung mit der Geometrie den allgemeinen Gedanken fest *), daß die Philosophie dadurch werde als evidente Wissenschaft ausgebildet werden müssen, daß alle ihre Gedanken durch klare und deutliche Schlußfolgen in Beweisen mit einander verbunden werden. Damit sprach er ein Vorurtheil für die mathematische Methode aus, welches so lange fort geirrt hat. Descartes sprach leicht verständlich mit ansprechender Klarheit, aber er hielt im Grunde nur den scholastischen Dogmatismus in einfachster Form für das Selbstdenken fest.

3) Von dem Zweifel findet er den Weg zur Gewißheit sehr geschwind durch folgende Sätze.

a) An dem Dasein alles Körperlichen können wir zweifeln, aber mit dem Bewußtsein, daß ich denke, ist die Erkenntniß meines Daseins nothwendig verbunden. Die erste unumstößlich gewisse Behauptung ist also: Ich denke,

*) de methodo p. 15.

alſo bin ich (**cogito, ergo sum**); denn zweifle ich, ſo denke ich; denke ich, ſo bin ich.

b) So iſt das Daſein meiner Seele wahr, eine frühere und gewiſſere Erkenntniß als die vom Körper. Als ein Unkörperliches erkennen wir die Seele und ihre Natur als die des denkenden Weſens.

c) In der Seele nun finden wir viele Vorſtellungen (ideas) von Dingen. So lange wir dieſe betrachten, ohne die Exiſtenz eines ihnen entſprechenden Dinges zu behaupten oder zu verneinen, ſo können wir nicht irren. So bekommen wir die Demonſtrationen aus allgemeinen Begriffen, die Wahrheiten der Geometrie und Arithmetik und viele allgemeine und nothwendige Sätze. Dahin gehören die Behauptungen: Aus nichts wird nichts; es iſt unmöglich, daß daſſelbe zugleich ſei und nicht ſei; Geſchehenes kann nicht ungeſchehen werden; es iſt unmöglich, daß der, der denkt, nicht exiſtire. Ferner was Denken ſei, was Exiſtenz, was Gewißheit und Aehnliches. Aber weil dies die einfachſten Begriffe ſind und für ſich die Kenntniß keines exiſtirenden Dinges geben, ſo, ſagt er, urtheilte ich, ſie nicht mitrechnen zu müſſen (**sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas**).

In dieſem Satze liegt die große Beſchränkung der carteſiſchen Aufgabe. Er unterſcheidet, wie Duns Scotus und Occam, die allgemeinen Wahrheiten und die Behauptungen vom Daſein der Dinge und meint, wie jene, nur die letzteren bedürfen einer Begründung. Er kommt noch gar nicht auf den Gedanken, im Geiſte ſelbſt nach dem Quell dieſer nothwendigen Wahrheiten zu forſchen, um ſie von den Vorurtheilen unterſcheiden zu kön-

nen. Darum bleibt seine ganze Skepsis wieder nur auf die objective Gültigkeit der Vorstellungen gerichtet und die große Hauptfrage der Philosophie, wie die nothwendigen Wahrheiten begründet seien, bleibt nochmals unbemerkt. Indessen so einfach klar, wie er die Sache hinstellt, bringt seine Einseitigkeit ihm den Vortheil, daß er alle mystische Abstraction vermeidet und den Streit um angeborene Ideen, so wie um Realismus oder Nominalismus der Scholastiker umgeht.

d) Unter meinen Vorstellungen ist die eines vollkommensten Wesens, der Gottheit. Diese Vorstellung der Existenz ist nicht die von einer möglichen und zufälligen, sondern von einer nothwendigen und ewigen. Wir erkennen daraus mit Nothwendigkeit, daß Gott ist. Wie könnte auch die Vorstellung des Vollkommensten in mir sein, wenn ihr Gegenstand nicht existirte? Ferner: ein Wesen, welches etwas Vollkommneres über sich erkennt, kann nicht von sich sein, es kann also sein Dasein nur von dem Vollkommensten haben, von Gott. Auch folgt daraus, daß wir jetzt sind, nicht, daß wir in der folgenden Zeit sein werden, also muß eine Ursache sein, die uns erhält.

So sucht er mit einer sehr gemeinverständlichen Erörterung die Behauptung des Daseins Gottes fest zu halten und gelangt von da mit einem Schritte an sein Ziel.

e) Aus dieser Idee erkennen wir denn auch nach dem Maaße unserer Schwachheit, *was* Gott ist; ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge, nicht körperlich, sondern denkend und wollend, aber in einem einzigen ewig gleichen Act.

f) Daraus folgt, daß Gott der höchst Wahrhafte und der Geber alles Lichtes ist. Auch den Menschen kann er nicht täuschen; was wir in einer klaren und deutlichen Er-

Erkenntniß (perceptio clara et distincta) vorſtellen, das iſt wahr. Irren können wir nur durch unſern eignen Willen, der im Urtheil unſer Bewußtſein leitet und frei iſt, alſo von der Wahrheit abweichen kann.

So iſt denn dieſe perceptio clara et distincta, die φαντασία καταληπτική des Chryſippos, dem Descartes das Kriterium der Wahrheit, welchem er nur den neuen Schutz der Wahrhaftigkeit Gottes beigiebt und ſich ſo auf eine ſehr gemeinverſtändlich religiöſe Weiſe vom Zweifel befreit, aber freilich in einer Weiſe, die ſich für wiſſenſchaftliche Zwecke nicht anwenden läßt. Auch die Möglichkeit des Irrthums iſt ihm wie bei den Stoikern durch die συγκατάθεσις im Urtheil beſtimmt.

4) Sehr treffend lehrt er dann: die beſte Philoſophie würde aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der erſchaffenen Welt ableiten. Dagegen müſſen wir aber wohl beachten, daß der Menſch nur endlich, Gott aber unendlich iſt. Wir müſſen uns aller Forſchungen über das Unendliche enthalten, dürfen es nicht wagen, Gottes Zwecke in der Welt errathen zu wollen, vermögen auch nur zum Theil Gott als die wirkende Urſache aller Dinge zu erkennen. Dies hält ihn alſo von aller hyperphyſiſchen Theologie ab, aber den falſchen Grundgedanken behält er doch, daß er in der Wiſſenſchaft Gott als höchſte wirkende Urſache zum oberſten Erklärungsgrund machen will. Auf der andern Seite bleibt ihm dadurch der Offenbarungsglauben ſtehen, erhaben über alles menſchliche Urtheil. Aus gleichem Grunde ſagt er, ſo ſind wir uns auch unſerer Freiheit ſicher bewußt, begreifen aber nicht, wie ſie mit Gottes Vorherbeſtimmung und Allwiſſenheit beſtehen könne.

5) Nachdem Descartes ſo die Lehre von der Wahrheit durch die Wahrhaftigkeit Gottes begründet hat,

geht er zur Betrachtung der einfachen Begriffe, aus denen alles unser Denken besteht.

a) Alles, was wir vorstellen, sind entweder Dinge oder ihre Beschaffenheiten, oder ewige Wahrheiten, welche keine Existenz außer den Gedanken einschließen.

b) Die ewigen Wahrheiten nennt er **notiones communes sive axiomata.** Sie gehören dem Verstande, können nicht leicht aufgezählt werden, aber auch nicht unbekannt bleiben, wenn sich eine Gelegenheit findet, an sie zu denken, es müßte uns denn ein Vorurtheil blenden, denn sonst wären es keine allgemeinen Grundsätze.

c) Es giebt nur zwei Arten Wesen, denkende, geistige und körperliche. Dieser streng festgehaltene Gedanke führt ihn zunächst auf die Erörterung der ontologischen Grundbegriffe, wobei das ihm Eigenthümliche wieder so bedeutend gewirkt hat.

d) Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, welches so existirt, daß es keines andern Dinges bedarf, um zu existiren. Und so sehen wir ein, daß es nur eine einzige Substanz, welche schlechthin keines andern Dinges bedarf, gebe, nemlich Gott. Wir erkennen, daß alle anderen Dinge nur unter Gottes Mitwirkung existiren können.

e) Die Substanz an sich kann nicht als existirend wahrgenommen werden, sondern nur durch ihre Eigenschaften und Accidenzen. Allein jede Substanz hat doch nur eine Eigenschaft, welche ihre Natur und Wesen ausmacht und auf welche sich alle übrigen beziehen.

So macht die Ausdehnung das Wesen des Körpers, das Denken das Wesen der denkenden Substanz aus, **nam omne aliud, quod corpori tribui potest, est tantum modus quidam rei extensae; — et quae in**

mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

Die Zahl entsteht in den Dingen selbst durch ihren Unterschied, welcher Unterschied von drei Arten ist, real, modal oder rational. **(Numerus in ipsis rebus oritur ab earum distinctione, quae distinctio triplex est, realis, modalis et rationis.)** Der reale Unterschied findet eigentlich nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen statt. Daß diese so als Sachen von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß wir die eine ohne die andere klar und deutlich zu erkennen vermögen. Gesetzt auch, Gott habe eine denkende Substanz mit einer körperlichen so eng als möglich verbunden, und aus beiden eine gewisse Einheit hervorgebracht, so bleibt dieser Unterschied doch zwischen ihnen. Der modale Unterschied ist von zwei Arten, indem theils die Beschaffenheiten von ihrer Substanz, theils mehrere Beschaffenheiten derselben Substanz unterschieden werden. Der Unterschied der Beschaffenheiten mehrerer Substanzen bleibt hingegen real. Rational ist der Unterschied einer Substanz und eines Attributs, ohne welches die Substanz nicht gedacht werden kann, oder der Unterschied von Attributen, die nothwendig mit einander verbunden sind; z. B. eine Substanz und ihre Dauer, da die Substanz ohne die Dauer zu sein aufhört.

Dieser reale Unterschied ist gleichsam Descartes **principium haecceitatis.** Er kommt aber mit seiner **perceptio clara et distincta** von der Verschiedenheit zweier Dinge nicht weiter als Duns Scotus mit dem Princip der Unmöglichkeit der Unterarten, denn er will wieder durch bloßes Denken die Unterschiede des Einzelnen, Wirklichen festhalten, und hat Occams Hinweisung auf die Anschauung wieder vergessen. So begeht er über-

haupt den Fehler, den Begriff der Subſtanz wie ein Prädicat zu behandeln und kann deswegen die Ausdehnung nicht klar vom Körper unterſcheiden. Er führt dieſe Betrachtung ſo fort: Denken und Ausdehnung können erſtlich als die Natur der denkenden und körperlichen Subſtanz angeſehen werden, dann müſſen ſie als die Subſtanzen ſelbſt, als Geiſt und Körper betrachtet werden. In ſofern aber derſelbe Geiſt viele Gedanken, derſelbe Körper verſchiedene Beſtimmungen der Ausdehnung haben kann, ſind Denken und Ausdehnung nur Beſtimmungen der Subſtanz nach modaler Unterſcheidung. Ohne die Subſtanzen, denen ſie angehören, können ſie nicht klar und deutlich gedacht werden, ſonſt wären ſie ſelbſt Dinge. Aehnlich ſteht es denn auch mit den Empfindungsvorſtellungen, Sinn, Gefühl und Begierde. Aber dieſe können wir nicht deutlich, wie Größe und Geſtalt als etwas außer dem Geiſte Exiſtirendes vorſtellen.

6) Einen Haupttheil der Philoſophie des Descartes macht die Phyſik. Dieſe müſſen wir von zwei Seiten betrachten. Descartes nemlich war kein großer Mathematiker, aber er that ſehr helle Blicke in die Philoſophie der Mathematik und förderte dadurch die Wiſſenſchaft ungemein. Er urtheilt ſehr unrichtig über Galilei, wol weil er aus Scheu vor der päpſtlichen Lehre die Bewegung der Erde leugnen wollte. Er vergreift ſich in der Lehre von den Urſachen der Bewegung, indem er dem Vorurtheil gegen die actio in distans huldigt, und dadurch, wiewol er die Atome leugnet, doch auf eine atomiſtiſche Phyſik geführt wird. Er gründet endlich ſeine ganzen kosmiſchen Theorien auf unhaltbare, willkührliche, den Geſetzen der Mechanik widerſtreitende Hypotheſen. Aber dagegen hat er viele mathematiſche Grundlehren philo-

ſophiſch richtiger geordnet. Er wies darauf hin, daß die Grundgeſetze der Bewegung philoſophiſch als Naturgeſetze und nicht nur als Regeln der Maſchinenkunſt nachgewieſen werden müſſen. Er gab in der Mechanik (tract. de mechanica in R. Cart. opp. posth.) zuerſt das Maaß für die Größe der Bewegung in dem Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit an. Indem er es aber ausſprach, „es erfordert gleiche Gewalt mit einer geringen Kraft durch einen großen Raum zu gehen und eine große Laſt durch einen ſo viel Mal geringeren Raum zu führen oder zu heben, als die Laſt größer iſt“, waren die Begriffe von Maſſe, Gewicht und Kraft nicht klar genug gegen einander beſtimmt. So erhob Leibnitz den Streit dagegen und behauptete, die Kraft müſſe durch das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit gemeſſen werden. Wenn eine elaſtiſche Kugel auf einen harten Widerſtand fällt, ſo erhält ſie, wenn ſie einmal von der Ruhe aus noch einmal ſo lange fällt als das andere Mal, die doppelte Geſchwindigkeit, aber damit die Kraft vier Mal ſo hoch zu ſteigen als das erſte Mal. Auch hier waren die Begriffe zu unbeſtimmt. Newton gab der Sache die Klarheit, indem er vis motrix und vis acceleratrix unterſchied. Die Quantität der Bewegung, die vis motrix, verhält ſich nach Descartes Regel wie das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit. Gleichförmig beſchleunigende Kräfte aber verhalten ſich wie die Wege dividirt durch die Quadrate der Zeiten, folglich wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten, welche ſie hervorbringen, während die Körper den gleichen Weg durchlaufen. Dies iſt Leibnitzens Fall.

Der Grund des Fehlers bei dieſen Auffaſſungen liegt aber eigentlich in der falſchen Faſſung des Begriffes der

Trägheit der Materie, in der falschen metaphysischen Voraussetzung, daß die Erhaltung (nemlich die bloße Fortsetzung) der einmal gegebenen, gleichförmigen, geradlinigen Bewegung eines Körpers eine stetig fortwirkende Kraft bedürfe, da sie doch nur zum unveränderten Zustand der Materie gehört. Hierdurch ist vorzüglich so lange die Theorie des Stoßes verfälscht worden, ja es liegt darin noch jetzt der Grund, warum unsere Mechaniker einen so unbestimmten Begriff mit dem Worte Kraft verbinden. Descartes führte ferner das von Snellius entdeckte Gesetz der gewöhnlichen Brechung des Lichtes zuerst in die Dioptrik ein, und gab in seiner Lehre von den Meteoren die Grundlage der Theorie des Regenbogens. Vor allem aber hat er durch die philosophisch-mathematische Beurtheilung der Grundbegriffe der Buchstabenrechnung und der analytischen Geometrie seinen großen Schülern ein weites Feld der mathematischen Erfindung eröffnet. Was hat da nicht seine einfache Bezeichnung der Potenzexponenten und in der Lehre von den geometrischen Oertern seine analytische Bezeichnung der krummen Linien und Flächen gewirkt.

Bei der Ausführung der Physik in den **principiis philosophiae** schadet er sich aber vorzüglich dadurch, daß er die mathematischen Grundsätze der Naturlehre in seiner Metaphysik, somit theologisch begründen will. Seine Lehre ordnet sich in folgender Weise:

a) Kraft der Wahrhaftigkeit Gottes schließen wir, daß eine ausgedehnte Substanz, die wir Materie oder Körper nennen, wirklich existire, soweit wir eine **perceptio clara et distincta** von ihr haben.

Nun zeigt sich unsere Seele mit ihrem Leibe enger verbunden, als mit irgend einem andern Körper. Die

Empfindungen der Sinne beziehen ſich nur allein auf die Verbindung der Seele mit dieſem Körper und ſtellen uns in der Regel nur die nützlichen und ſchädlichen Einwirkungen, welche die äußeren Körper auf dieſe Verbindung haben können, zuweilen und zufällig auch dasjenige vor, was dieſe Körper für ſich ſind.

Die **perceptio clara et distincta** zeigt uns die Körper nicht eigentlich als hart, ſchwer, gefärbt u. ſ. w., ſondern als ausgedehnt. Nur Ausdehnung nach Länge, Breite und Dicke iſt das Weſen der Körper. Descartes will alſo hier nicht die ſinnenfälligen, ſondern nur die rein mathematiſchen Vorſtellungen vom Körper für die Erkenntniß der Körper feſthalten, wie es die wiſſenſchaftliche Naturlehre zu thun genöthigt iſt. Aber indem er ſich zum reinen Begriff der Maſſe nicht durchfindet, und die Erkenntniß der Körper nur denkend zu geben meint, ohne die unmittelbare Bedeutung der Anſchauung anzuerkennen, behält ſeine Vorſtellung vom Daſein des Ausgedehnten etwas Unbeſtimmtes, wobei er den Raum ſelbſt nicht beachtet. Er ſagt: Es giebt nur eine und dieſelbe Materie für Himmel und Erde. Alle Eigenſchaften der einen Materie kommen darauf zurück, daß ſie theilbar und in Beziehung auf Theile beweglich iſt. Die Ausdehnung ſetzt er dabei als eine abſolute unveränderliche voraus. Verdünnung und Verdichtung gebe es nur durch die Vermehrung oder Verminderung der Zwiſchenräume eines Körpers, in denen andere Materie iſt. Der Raum oder der innere Ort, den ein Körper einnimmt, ſei nicht realiter von der körperlichen Subſtanz verſchieden, ſondern nur in unſerer Vorſtellungsweiſe. Es giebt keinen leeren Raum, denn die Ausdehnung des Raumes oder des innern Ortes iſt von der Ausdehnung des Raumes nicht verſchieden; es wäre ein Widerſpruch, zu denken, eine Ausdehnung ſei nichts.

So bemüht er sich, den Raum selbst zu beseitigen und beachtet nicht, daß wir ja keine Gestalt, Entfernung, Lage und Bewegung vorstellen können, ohne einen Raum vorauszusetzen, in dem das gestaltete, liegende, sich bewegende vorhanden ist und in dem erst Entfernungen bestimmt werden können.

b) Die Bewegung bestimmt er anscheinend richtig, nur relativ nicht gegen den Raum, sondern als Versetzung eines Theils der Materie aus der Nähe derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berührten und als ruhend betrachtet werden, in die Nähe anderer. Aber aus seinen Ausführungen sieht man, daß er die Sache nur unklar nach seiner metaphysischen Hypothese von der absoluten Ausdehnung, als dem Wesen der Körper, faßt. So leitet er ab, daß alle Bewegung Kreisbewegung sein müsse, und bahnt sich so durch die Metaphysik den Weg zu seinen Hypothesen der Wirbel. Da nemlich der ganze Raum schlechthin erfüllt ist, so können sich Körper nur bewegen durch ein gegenseitiges Wechseln der Stellen im Kreise, bis der letzte immer die Stelle wieder einnimmt, die der erste verlassen hat. Dies führt ihn denn auch zu der Spitzfindigkeit, daß die Erde ruhe, ungeachtet sie im Wirbel um die Sonne geht, denn sie ändere ja die Berührung mit den ihr zunächst liegenden Körpern nicht, da diese im Wirbel immer bei ihr bleiben.

c) Ungeachtet dieser Mängel müssen wir es dem Descartes dochals einen großen Gedanken anerkennen, daß er die Grundgesetze der Bewegung naturphilosophisch mathematisch bestimmen wollte. Er ahndet das Richtige, kann es aber noch nicht klar fassen, und wendet wieder sein falsches metaphysisch-theologisches Princip an. Er sucht nemlich aus der Unveränderlichkeit Gottes, welcher die

allgemeine Urſache aller Bewegung ſei, die erſten Geſetze abzuleiten.

So macht er zum Grundgeſetz: die Quantität der Bewegung kann in der Welt weder vermehrt, noch vermindert werden, weil Gott unveränderlich iſt. Darunter ſtellt er dann drei Naturgeſetze. 1) Jedes Ding, in ſofern es einfach und ungetheilt iſt, bleibt an ſich allezeit in demſelben Zuſtande und wird darin nur durch äußere Urſachen geändert. 2) Jeder Theil der Materie an ſich betrachtet, ſtrebt ſich nur in gerader Richtung zu bewegen, wenn nicht das Einwirken anderer ihn zum Ausweichen zwingt. 3) Wenn ein ſich bewegender Körper einem andern begegnet und weniger Kraft hat, in gerader Linie fortzuſchreiten, als dieſer ſeinem Andrange zu widerſtehen, ſo wird er nach einer andern Seite hin getrieben, und verliert, indem er ſeine Bewegung behauptet, nur die Richtung derſelben. Hat er aber eine überwiegende Kraft, ſo bewegt er den andern mit ſich fort und verliert von ſeiner Bewegung ſo viel, als er dieſem mittheilt.

Dieſer letzte Satz iſt nur nach einer unvollkommenen Beobachtung des Stoßes aufgefaßt, der ganze Verſuch aber doch dafür auszuzeichnen, daß Descartes verſuchte, die Bewegungslehre auf allgemeine Naturgeſetze zu gründen. Die Ausführung ſeiner phyſikaliſchen Hypotheſen bleibt dann ſehr willkührlich. Er ſagt ſelbſt, daß die Vorſtellung von der Entfaltung der Dinge aus dem Chaos eine bloße Phantaſie ſei und ſogar eine unrichtige, die jedoch ein wiſſenſchaftliches Hülfsmittel zur Erklärung gebe. Das Ganze iſt eine Moleculentheorie, die nur den Stoß des abſolut Harten als Erklärungsgrund der Mittheilung der Bewegung annimmt und dadurch lange hindernd wirkte, wobei ihm doch das Verdienſt bleibt, zuerſt die ganze Aufgabe der Aſtronomie mechaniſch gefaßt zu haben und

überhaupt die Endursachen nicht als Erklärungsgründe in der Physik zuzulassen.

7) Durch die völlige Trennung von Ausdehnung und Denken läßt er sich zur Annahme der nicht ausgedehnten, theillosen und daher unzerstörbaren, unsterblichen Seele führen. An der Erde erkennt er nur dem Menschen eine Seele zu. Schon früh war ihm der Gedanke wichtig, daß die Thiere nur körperliche Gebilde seien. Und in der That dieser Gedanke gehört ihm mit einer gewissen Consequenz. Er fand das Wesen der Seele im Denken, also in der willkührlichen innern Selbstthätigkeit, die er den Thieren nicht zuschreiben konnte. Die Gedanken theilt er in thätige und leidentliche (**actiones et passiones sive affectus**). Die ersten sind die Willensthätigkeiten, zu den andern rechnet er alle Arten von Vorstellungen und Erkenntnissen (**omnes species perceptionum et cognitionum**). Eine Ansicht, die auch von vielen festgehalten worden, und nothwendig zum Sensualismus führen muß.

Seine psychologischen Untersuchungen sind übrigens Bruchstücke geblieben, aber bei der großen Aufmerksamkeit, mit der jede seiner Betrachtungen aufgenommen wurde, haben auch diese bedeutenden Einfluß behalten. So haben seine Meinung, daß die Zirbeldrüse, weil sie das einzige Organ sei, das nicht doppelt ist, der Sitz der Seele sei, seine Meinungen über die Lebensgeister, aus deren Strömungen er die Einbildungen erklärte, seine gelegentliche unklare Aeußerung über das Ausgedehntsein der Seele in Beziehung auf ihr Verhältniß zum Körper der materialistischen physiologischen Psychologie bedeutenden Vorschub gethan.

4. Die Schule des Descartes.

§. 161.

Descartes hatte vorzüglich durch die Originalität, Lebendigkeit und leichte Verständlichkeit seiner Lehre das besondere Glück, daß jeder seiner wichtigern Gedanken sehr bald von Anhängern und Gegnern einer genauen Berathung unterworfen und nachdem Heinrich Rennery zuerst in Deventer 1633 und Heinrich Regius in Utrecht sie auf das Katheder gebracht hatten, auch bald eifrig als Schullehre ausgeführt wurde. Neben gehässigen Streitern fanden sich große Denker, vorzüglich Gassendi, Hobbes, Huet, Arnauld als strenge und ruhige Beurtheiler der neuen Lehre. In Frankreich und Holland wurde die carteſiſche Philoſophie bald Schulphiloſophie und mittelbar wirkte ſie auch auf die Schulen in Deutſchland und England. Davon war der erſte Gewinn, ſo wie zum Beiſpiel die Geſellſchaft vom **Port royal** ſich der neuen Lehre annahm, daß die Schule von der ſchwerfälligen Spitzfindigkeit und der Weitſchweifigkeit der Scholaſtik befreit wurde, daß die Gegenſätze der Thomiſten und Scotiſten, der Realiſten und Nominaliſten, die ſubſtantiellen Formen und dem Aehnliches vergeſſen wurden.

In der That aber gab Descartes lebendiger Geiſt nicht eigentlich eine beſſere Fortbildung der Lehre, ſondern er wirkte nur, vielfach neue Kraft anregend, indem er Hinderniſſe aus dem Wege räumte und die großen Fragen ſo klar und lebendig aufſtellte. Dieſe Hauptgedanken ſind theils methodiſche, theils metaphyſiſche. Jeder wurde von ausgezeichneten Denkern weiter verfolgt.

Die methodiſchen Hauptgedanken ſind:

1) Durch ſtrenge Befolgung der mathematiſchen Methode muß die Philoſophie als evidente Wiſſenſchaft ausgebildet werden.

2) Durch das Selbſtbewußtſein erkenne ich unmittelbar mein Daſein. Mit dem Selbſtbewußtſein iſt unmittelbar die Ueberzeugung vom Daſein Gottes verbunden und in dieſer der Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes enthalten, wodurch uns jede Erkenntniß ſicher geſtellt wird, die eine **perceptio clara et distincta** in ſich hat.

3) Damit bekommen unſere Erkenntniſſe vom Daſein der Dinge ihre Sicherheit; die nothwendigen Wahrheiten verſtehen ſich aber dem Verſtande von ſelbſt.

Hier zeigte ſich nun leicht, daß die erſte Forderung der durchgängigen demonſtrativen Methode mit der ganzen zweiten Anſicht nicht conſequent zu vereinigen ſei. So wurden dem Descartes hier gleich treffende Einwendungen gemacht. Gaſſendi zeigte: in dem, Ich denke, liegt wol, daß Ich bin, aber eine **perceptio clara et distincta** von dem, was ich bin, iſt nicht darin enthalten, da ja überhaupt gar nicht das Denkende, ſondern nur ſeine Thätigkeit darin vorgeſtellt wird, alſo auch unbeſtimmt bleibt, ob nicht daſſelbe Subject auch ausgedehnt ſein könne. Eben ſo ſcharf zeigte Gaſſendi gegen Descartes Ausſpruch des ontologiſchen Beweiſes für Gottes Daſein, daß im Begriff des Vollkommenſten ſo wenig, wie in irgend einem andern, die Exiſtenz eines Weſens liege. Gegen Descartes andern Beweisgrund, daß die Idee des vollkommenſten Weſens nicht in uns ſein könne, wenn dieſes nicht exiſtirte, wurde weitläuftiger geſtritten und wieder mit entſchiedenem Vortheil durch die Betrachtung, daß ein endliches Weſen ja keine vollſtändige Vorſtellung vom Unendlichen habe, ſondern ſie nur im

Gegenſatze gegen die eigenen Schranken bilde. Descartes Angabe über die nothwendigen Wahrheiten mußte auf die Behauptung unſerem Verſtande angeborener Wahrheiten führen und dagegen Streit erregen. Gaſſendi ſtellt ihm hier die Gründe des Ariſtoteles entgegen, daß die allgemeinen Begriffe ja nur durch die Abſtraction aus den Einzelvorſtellungen gewonnen werden. Hier dringt indeſſen keiner tief ein, da Descartes die Möglichkeit und Art ſeiner nothwendigen Wahrheiten ſelbſt nicht näher unterſucht hatte.

So iſt hier die Dialektik der Gegner eigentlich dem Descartes überlegen. Aber dies machte auf ſeine Anhänger, ungeachtet der Mangelhaftigkeit ſeiner Antworten, keinen großen Eindruck. Und das großentheils nicht mit Unrecht, denn wenn ſchon die Unzulänglichkeit ſeiner Methode für ſeine eigenen Anforderungen nachgewieſen war, ſo war die ganze Aufgabe doch noch lange nicht genug durchforſcht und das Thatſächliche in Descartes Erörterungen behielt immer etwas lebhaft Anſprechendes für den geſunden Menſchenverſtand. So weckte ſeine Forderung der durchgängigen mathematiſchen Methode erſt die Anſtrengungen der Folgenden. Spinoza, Leibnitz und Wolff gingen auf dieſem Wege weiter. Der Streit um die angeborenen Ideen führte den Locke zu ſeinen Unterſuchungen und Descartes ganze Auffaſſung der Unterſuchung der letzten Gründe der Wahrheit ſtand in einer tief liegenden Verbindung mit der Aufgabe, welche wir jetzt Kritik der Vernunft nennen, die früheren aber Verſuche über den menſchlichen Verſtand. Sie leitete die ſubjective Wendung aller Speculation, die Unterſuchung der ewigen Wahrheiten, ſo wie ſie in dem Weſen der erkennenden Vernunft liegen, ein, und gab dadurch der neueren Speculation den entſcheidenden Anſtoß.

Descartes metaphyſiſche Hauptgedanken ſind ferner mit ungemeiner Einfachheit und Klarheit ausgeſprochen.

1) Gott iſt der Quell aller Wahrheit und die einzige wirkende Kraft in der Welt.

2) Gott iſt die einzige Subſtanz, ein denkendes Weſen.

3) Es giebt zwei Arten von Weſen, denkende als Geiſter, ausgedehnte als Körper.

Der erſte Gedanke beherrſcht ganz den Malebranche, den Geulinx und führt unter den ſpäteren den Berkeley. Die Idee der einigen Subſtanz beherrſcht den Spinoza, die der Gottheit als der denkenden Subſtanz den Leibnitz.

Die ſcharfe Trennung der körperlichen Wiſſenſchaft von der geiſtigen läßt Newton's Mechanik des Himmels in Descartes Schule erſcheinen; ſie begünſtigt ungemein die klaren Lehren gegen den Aberglauben und für den theologiſchen Rationalismus bei Ludwig Meier, Balthaſar Becker und Chriſtian Thomaſius, und giebt endlich dem Philoſophem über das Verhältniß von Seele und Leib hier ſeine große Wichtigkeit.

So werden wir mit Descartes an den Eingang der klaren wiſſenſchaftlichen Entwickelung der neuen Philoſophie geführt. Die Nebel des alchemiſtiſchen, kabbaliſtiſchen und theoſophiſchen Aberglaubens zerſtreuen ſich; Newton, der glücklichſte unter den Schülern, befreit die mathematiſche Phyſik ganz von den Träumen der Metaphyſik; Locke und die ihm folgenden vernichten das ganze Vorurtheil der hypothetiſchen Metaphyſik und bilden die Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes erfahrungsmäßig immer weiter aus. Aber neben dieſem ſteht noch

Descartes metaphyſiſcher Grundfehler, daß er die Allwirkſamkeit Gottes zum wiſſenſchaftlichen höchſten Princip in der Phyſik machte und damit das Vorurtheil für die Selbſtſtändigkeit der ſynthetiſchen demonſtrativen Methode verband. Hier mußte die fehlerhafte Anlage erſt durchverſucht werden, ehe die richtige Anſicht klar genug entgegengeſtellt werden konnte. So folgen hier mit innerer Conſequenz die falſchen Verſuche von Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, bis Leibnitz endlich die Lehre ganz klar wieder auf den letzten ſcholaſtiſchen Nominalismus zurückführt und damit endlich den logiſchen Dogmatismus ſyſtematiſch vollſtändig aufführt. Die Vergleichung deſſen mit der Fortbildung des Senſualismus führte Kant zur Entſcheidung.

§. 162.

Dieſe genaue Beachtung der carteſiſchen Lehren giebt der Geſchichte der neuen ſpeculativen Philoſophie die entſchiedenen Richtungen. Descartes tritt gleichſam an die Stelle des Ariſtoteles. Werden auch ſeine Behauptungen nicht ſo feſt als die Geſetze der Wahrheit verehrt, ſo gelten den Folgenden doch immer ſeine Vorausſetzungen und ſie halten ſich an ſeine Unterſcheidungen. Ueberblicken wir dafür im Allgemeinen das Eingreifen des philoſophiſchen Gedanken in das geiſtige Leben der Völker! Neben der eigentlichen Fortbildung der Philoſophie ſtehen hier drei große Aufgaben

1) die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften.

2) Der allgemeine, hier glücklich durchgeführte Kampf mit dem Aberglauben.

3) Der theologiſche Rationalismus.

Seitdem der Gebrauch des Schießpulvers die Bewaffnung der Europäer geändert hatte, und der Gebrauch

der Magnetnadel, so wie bessere astronomische Kenntnisse, die kühnen portugiesischen Seefahrer sicherer in die offene See steuern ließen, als zuvor die normannischen Abenteurer, war die stufenweise Fortbildung der Erfahrungswissenschaften das Eigenthümlichste des neuen Geistes der Zeit. Technische Entdeckungen machten den ermunternden Anfang, dann die großen Erweiterungen der Erdkunde bis man das Rund der Erde umsegeln lernte, und später die ganz theoretische Führung der Gedanken seit Galilei und Kepler die mathematisch geleitete Induction anwenden lehrten, deren Grundgesetze Newton vorschrieb. Auf diesem Wege ist die neue Wissenschaft ganz über die der Alten hinausgeführt worden, zunächst in der ganzen Entfaltung der Naturwissenschaften, dann auch in der pragmatischen Auffassung der Geschichte bis zur Geschichte der Menschheit und in der Ausbildung der Politik und aller dieser dienenden Kenntnisse. Die führende Gewalt des Geistes wanderte unter den europäischen Völkerschaften mit dem Geiste der kühnen Unternehmungen für den Staat und den Handel und dann bedeutend unter dem Einflusse der Reformation. Der Mittelpunct der wissenschaftlichen Bestrebungen war von Abälard bis zu Occam in Paris. Der Geist wanderte von da nach Italien, Spanien, Portugal; die Zeit der Reformation gab Deutschland das Uebergewicht, dann aber gelangte dieses in der Zeit des Kampfes um Unabhängigkeit und Meeresherrschaft nach den protestantischen Niederlanden und England, wo im siebzehnten Jahrhundert die größten Fortschritte gelangen. Das philosophische Interesse bei dieser Entwickelung der Erfahrungswissenschaften war fürs Erste das sich klar werden über die Methode der Inductionen, worin Bacon und Newton die größten Lehrer wurden, und dann das Loskommen von den theologischen

Phan-

Phantaſien und der Erklärung durch Gottes Wirkſamkeit. Der Entwickelung dieſer Gedanken für die Naturlehre ſehen wir nun vorzüglich hier zu in der Schule des Descartes. Aber die Verſtändigung war ſchwer, vorzüglich wegen der Bemengung mit den religiöſen Vorurtheilen über den Unterſchied heiliger und profaner Geſchichte, worin wir noch lange nicht allgemein zur Klarheit gelangt ſind. So kommt die Fortbildung der Erfahrungswiſſenſchaften mit in den Kampf des zweiten und dritten, des Streites gegen den Aberglauben und um den theologiſchen Rationalismus. Dieſer Streit gewann eine günſtigere Richtung, ſeitdem nicht mehr die Mörder der römiſchen Curie jeden freien Gedanken mit den Flammen ihrer Scheiterhaufen widerlegten, ſondern nun vorzüglich in Holland und England Wort gegen Wort ſtehen blieb, wenn auch ſchon oft ein ſehr leidenſchaftlich aufgeregtes. Der Aberglaube an Wahrſagung, Zauberkünſte und Geiſtererſcheinung verſchwindet zu allen Zeiten leicht dem ruhigen und klaren Denker, aber gar ſchwer iſt er aus den Phantaſien des gemeinen Haufens und aus der gemeinen Meinung der Geſellſchaft zu verdrängen. So ſehen wir in alter Zeit das helle Urtheil des Cicero, Seneca, Lukianos, Sextus Empirikus, in ſpäterer Zeit die Urtheile des Agrippa von Nettesheim, des Wier, des Erasmus und ſo manches Andern, aber die Vernichtung der verderblichen Folgen dieſes Wahnes für die ganze Geſellſchaft und die Verdrängung deſſelben aus den Gerichten war ſchwer zu erwirken. Hier ſteht die Fortbildung mit dem philoſophiſchen Gedanken in enger Verbindung und Descartes Lehre zeigt einen entſcheidenden Einfluß. So viel Schwierigkeit nemlich auch bei Descartes die metaphyſiſche Auffaſſung des Verhältniſſes von Geiſt und Körper behalten mochte, ſo warf doch Descartes Tren-

nung von beiden gleich ein Licht auf alle Entwickelung unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse, welches die Irrthümer, die bei Vermengung geistiger und körperlicher Erklärungsgründe mit einander begangen werden, nicht mehr übersehen ließ. Die Scheidung der körperlichen und der psychischen Erklärungsgründe hellte die Aufgaben der Naturwissenschaften vollkommen auf. So verbreiteten diese Lehren des Descartes im Verlaufe des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, in Verbindung mit der Anerkennung der alleinigen Rechte der Beobachtung gegen leere Phantasien, ein helles Licht über das ganze Gebiet der Wissenschaften. Dazu kam denn vorzüglich noch hülfreich die Fortbildung des philosophirenden Gedankens in unsern lebenden Sprachen, wofür wir Deutsche Leibnitz's Aufmunterung anzuerkennen und den Christian Thomasius und Wolff besonders zu rühmen haben. Mit einer Gewalt der Geistesaufklärung, die zum Theil die ganze Volksgesellschaft durchdrang, bemächtigte sich das Selbstvertrauen im Selbstdenken der Ethik, griff immer tiefer in die Theologie ein und ließ kein Besitzthum des Aberglaubens unangefochten. Für dieses große Werk sind der Namen gar viele zu nennen. Wir erinnern nur an Athanasius Kircher (der 1680 starb), an Hermann Conring und Johann Joachim Becher (welche 1682 starben), als an diejenigen, die die Chemie zuerst von den alchemistischen Fesseln befreiten und als klare Naturwissenschaft zu behandeln anfingen; an Pufendorf (welcher 1694 starb) und im Streite mit Theologen dem philosophischen Geist die ethischen Untersuchungen vindicirte; vor allen aber an Balthasar Becker und Christian Thomasius, welche unsere Gerichte endlich von dem Wahnsinn der Hexenprocesse befreiten. Becker zeigt hier be-

ſonders deutlich, wie viel die carteſiſchen Lehren ungeachtet ihrer Einſeitigkeit doch zur Aufklärung des Geiſtes wirkten. Sein berühmteſtes Werk, welches er 1690 und 1691 unter dem Titel „die bezauberte Welt“ herausgab, und welches in viele Sprachen überſetzt wurde, ſtützte ſich ſehr einſeitig auf das nach Descartes gebildete Syſtem des Geulinx, aber es gelang ihm doch, den Ausführungen gegen Geſpenſter und Hexenglauben nebſt allen verwandten Träumen eine ſo anſprechende Gemeinverſtändlichkeit zu geben, daß es durchgreifend zur Entzauberung dieſer Welt wirkte.

So hat die wiſſenſchaftliche Aufklärung des Geiſtes dieſen weltlichen Aberglauben glücklich überwunden. Mißlicher ſtehen dagegen die Kämpfe mit dem geiſtlichen Aberglauben. Hier hat die Reformation in den Greueln der Religionskriege eher das Uebel ärger gemacht und wenn auch im Verlaufe des achtzehnten Jahrhunderts der gemeine Menſchenverſtand der europäiſchen Völker das Wahnſinnige in dieſer Wuth endlich fühlen lernte, ſo iſt er doch nicht eigentlich von dieſem Wahnſinne befreit, ſondern er hat ſich nur fürchten gelernt, das Ungeheuer wieder zu wecken, welches in der Tücke der Jeſuiten und der Rohheit der Proteſtanten Deutſchland zuletzt dreißig Jahre lang verwüſtete, welches durch die Gewaltthätigkeit der Proteſtanten in Irland, durch die Dragonaden einer abgelebten Beiſchläferin des Louis XIV. im ſüdlichen Frankreich die Drachenzähne ausſtreute, deren Brut noch heut zu Tage nicht erſtickt iſt.

Der friedlich gepflegte hellere Gedanke hat hier ſeine Macht noch nicht gründen können. Wir ſehen in der Geſchichte der Philoſophie den theologiſchen Rationalismus angeregt, ſeitdem Duns Scotus beſtimmt ausſprach, daß die Vernunft des Menſchen die angebliche göttliche

Offenbarung von der wahrhaften unterscheiden müſſe. Denn ſo leicht dieſer ſich mit der Kirchenlehre im Frieden abfand durch den Beweis aus der Erfüllung der Verheißungen, ſo liegt doch der Gedanke allzu nahe, daß ſich nothwendige Wahrheiten nicht durch geſchichtliche Thatſachen und Zeugenausſagen beweiſen laſſen. Zwar längere Zeit noch beugten ſich die Lehrer, wie Montaigne, Charron, Bacon und Descartes, ſchweigend vor dem Autoritätsglauben, aber die Aufhellung der Gedanken in der carteſiſchen Lehre ſelbſt und zu dieſer Zeit mußte auch hier das freiere Urtheil anregen. In Holland fing der theologiſche Streit durch die Theologen an, indem Geiſtliche, wie Voet und Schook, die carteſiſche Philoſophie als eine Feindin der orthodoxen Lehre anklagten und einen großen Theil der Geiſtlichkeit auf ihre Seite bekamen. Doch fehlte es dann auch dem Descartes nicht an Vertheidigern. Die theologiſchen Freunde des Coccejus verbanden ſich mit den Carteſianern, auf deren Seite Spinoza ſein viel vernommenes Wort für die Denkfreiheit ausſprach, und ſein Freund, der Arzt Ludwig Meier, ſein berühmtes Werk: **philosophia sacrae scripturae interpres, Eleutheropoli, 1666.** ſchrieb und bekannt machte, welches Semler noch 1776 in Halle wieder abdrucken ließ. In dieſen Streit ging dann auch beſonders Balthaſar Bekker (geboren 1634 in Weſtfriesland) ein, den ſeine Freimüthigkeit nöthigte, ſeine erſte Predigerſtelle niederzulegen, der indeß bald eine andere fand, und zuletzt als Prediger in Amſterdam lebte, wo er im Jahre 1698 ſtarb.

In England wurde in gleicher Weiſe der Streit der Deiſten angeregt und hier durch viele von Shaftesbury bis Bolinbroke der Rationalismus verfochten.

In Frankreich bewegte sich in verwandter Richtung der skeptische Gedanke des de la Mothe le Vayer und seiner Schüler. Aber hier nahm der Streit schon eine andere Wendung. Man wollte großentheils nicht mehr die religiösen Ueberzeugungen aufklären, sondern ein Urtheil, welches sich für Materialismus und Naturalismus entschied, trat nach und nach immer dreister den religiösen, wol auch den sittlichen Ueberzeugungen entgegen und verwarf den Glauben mit dem Aberglauben. Dies war eine Wendung des Gedankens, deren Gründe in der Geschichte der Philosophie selbst lagen, wie sich bei der Fortsetzung unserer Betrachtungen klar ergeben wird.

Sehe ich nun für unsern Zweck ab von dem Einfluß dieser Ansichten auf das Leben, und nur nach dem Verlaufe der Gedanken in der Geschichte der Philosophie, so erscheint die Entwickelung der Gedanken von Descartes abwärts auf eine sehr einfache Weise. Wir können für die Geschichte von Descartes bis auf Kant die Geschichte der speculativen Philosophie am bequemsten gesondert von der Geschichte der praktischen Philosophie betrachten, und haben dann der Geschichte der speculativen Philosophie in zwei Richtungen zu folgen. Die eine gehört der Fortbildung der metaphysischen Ansichten, die andere der Fortbildung der psychologischen, nemlich der Theorie der Erkenntnißvermögen. Die Fortbildung der Metaphysik geht ihren eigenthümlich einseitigen Gang von Geulinx bis Leibnitz und Wolff, dazwischen aber tritt anders entscheidend Newton mit der Befreiung der Naturlehre von der Metaphysik. Die psychologische Richtung hingegen bleibt von diesen Betrachtungen sehr unabhängig, sie ist die Geschichte der Untersuchungen über den menschlichen Verstand von Locke bis Hume.

Zweite Abtheilung.

Die Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie von Descartes bis an Kant.

Erſtes Kapitel.

Geſchichte der ſpeculativen Metaphyſik.

1. Geulinx.

§. 163.

Descartes ſcharfe Trennung der denkenden und der ausgedehnten Weſen mußte eine neue Vorſtellungsart über das Verhältniß zwiſchen Seele und Leib zur Aufgabe ſtellen. Er ſelbſt hatte dieſe Aufgabe nicht ſtreng aufgenommen, aber wol Schwierigkeiten für dieſelbe veranlaßt. Seine Metaphyſik hatte gar keinen phyſiſchen Cauſalbegriff, ohne daß er gerade eine Polemik dagegen geführt hätte. Sie ſetzte wenigſtens dunkel voraus, eine Wirkungsweiſe, deren Möglichkeit ſich nicht durch bloßes Nachdenken einſehen laſſe, könne auch nicht wirklich vorkommen, und damit ſetzte ſie denn auch voraus, kein Ding könne unmittelbar auf ein anderes einwirken. So wird alle Wirkſamkeit auf Gottes Allmacht zurückgeſtellt. In der Phyſik iſt ihm Gott der erſte Beweger; er verwirft

des Galilei richtige Construction der bewegenden Kräfte, und will alle Veränderungen der Bewegung nur durch den Stoß erklären, welcher nach einem lange stehengebliebenen Vorurtheil eine Folge der Trägheit sein soll und nicht als Wirkung zurückstoßender Kräfte erkannt wird. Die Seele aber soll in ihrem Fortbestehen einer fortwährenden göttlichen Beihülfe zu ihrer Erhaltung bedürfen. Daneben bietet Descartes doch in seinen psychologischen Betrachtungen materialistische Hypothesen zur Erklärung der Sinnesanschauungen und Einbildungen an.

So sehen wir am eigenthümlichsten ganz in der Schule des Descartes sich philosophische Ansichten entwickeln, deren Grundgedanken die alleinige Wirksamkeit Gottes und das Verhältniß zwischen Seele und Leib sind. In dieser Weise philosophirten vorzüglich Geulinx, Malebranche und Spinoza.

Arnold Geulinx suchte zuerst diese Ansicht systematischer auszuführen. Geulinx war ein vortrefflicher Lehrer der Philosophie. Er war etwa 1625 zu Antwerpen geboren, studirte zu Löwen, wurde um seiner freisinnigen Ansichten willen in viele Händel verwickelt, erhielt endlich 1665 doch eine Professur zu Leiden, lehrte dort mit großem Beifall, starb aber schon im Jahre 1669. Er ist wohl hier der erste freie Rationalist, der Religionsphilosophie und Ethik frei philosophisch ohne Abfindungen mit dem Autoritätsglauben behandelte. Seine Lehren in Logik, Metaphysik und Ethik sind erst nach seinem Tode aus seinen Heften durch den Druck bekannt gemacht worden.

Seine Ansichten sind consequent abgeleitet aus einem Princip, welches den Voraussetzungen des Descartes sehr verwandt ist. Geulinx spricht es aus: „Es ist unmöglich, das Jemand etwas bewirke, von dem er nicht

weiß, wie es geschieht. Dies ist für sich das einleuchtendste Princip, welches nur zufällig und aus Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen etwas dunkler geworden ist" *).

Diese Forderung des Princips der nur bewußten Ursachen entspringt aus einem sehr tief in der philosophirenden Vernunft gegründeten Gedanken, denn dies Princip ist nichts anderes als die Idee der alleinigen Selbstständigkeit des Geistes. Das Daseyn zum Beispiel des Eises der Polarmeere, über welchem die Sonne auf- und untergeht, Nebel und Himmelsheitre wechseln, ohne daß ein Geist erkenne, daß dies da sei, ist für die menschliche Vernunft ein unvollständiger, ungenügender Gedanke; uns fordert es sich, daß das wahrhaft Vorhandene nicht nur an sich, sondern auch für sich da sei, wie ein erkennender Geist. Aber dieser Gedanke bildet sich uns aus den Ideen des Absoluten und giebt kein wissenschaftliches Princip. Wollen wir ihn wie ein wissenschaftliches Princip anwenden, so versetzt er uns gleich in eine hypothetische Metaphysik, welche die Naturgesetze aus der Idee der Allwirksamkeit Gottes einsehen will. So zeigt es gleich hier der Erfolg.

Aus diesem Princip der nur bewußten Wirksamkeit folgt nemlich gleich, daß kein Körper wirken könne, ferner, daß die Menschenseele nur in sich vorstellend wirke, daß aber weder sie nach Außen, noch das Aeußere in ihr Inneres wirken könne. Man übersieht also gleich, wie Gottes allwissende Allmacht ihm allein auf eine dem Menschen unerforschliche Weise das Princip aller Wirk-

*) Metaph. vera p. 26. impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praeiudicia mea et antecaptas opiniones redditum est nonnihil obscurius.

samkeit in der Welt sein müsse. Man sieht, wie diese Ansicht so ganz alles in Gottes Macht läßt, jedes eigenen Willen in sich beschließend, daß sie ethisch ein festes Bild des Vertrauens auf die Vorsehung gewähren mußte. Für das innere Leben des menschlichen Geistes, also für die Ethik, wirkt diese Ansicht aber nicht beschränkend. So fand er den Grundfehler früherer Lehren in der Selbstliebe, wogegen er das Wesen der Tugend in eine reine Liebe zur praktischen lebendigen Vernunft setzte, in den Gehorsam gegen Gott und Vernunft aus Achtung für die Vernunft. Die Entwickelung dieser Lehre gelang ihm aber weniger, weil er zu viel von seiner Metaphysik einmengte. In der Metaphysik beschäftigt ihn nun vorzüglich das Verhältniß der Seele zum Leib. Er führte dafür das sogenannte System des Occasionalismus aus, welches auch consequent aus seinem Princip gefordert wird. Da nemlich keine endliche Seele nach Außen wirken und kein Körper auf sie einwirken kann, so ordnet nur Gott bei Gelegenheit unserer Vorstellungen und unseres Wollens auch die körperlichen Veränderungen der Organe u. s. w., wie eben auch bei der Annäherung von Körpern unsere sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen. So hat Tennemann *) dem Geulinx die Entwickelung dieser Lehre vindicirt. Descartes leugnete allerdings, daß die Seele im Körper Bewegungen hervorbringe, ließ aber doch zu, daß sie die Richtung derselben ändere, und hatte zu dieser beschränkenden Behauptung nur den Grund, daß die Quantität aller Bewegung in der Welt unveränderlich sei. Der Arzt de la Forge, ein Freund und einer der ersten Schüler des Descartes, setzte diese Betrachtung genauer fort. Dieser lehrte, die Seele könne zwar nicht

*) G. d. Phil. Bd. 10. S. 312.

per modum causae univocae auf den Körper wirken, indem ſie dieſen beſtimmte, einen Gedanken hervorzubringen, ſo auch umgekehrt der Körper nicht auf die Seele, dieſer eine Bewegung mitzutheilen. Es müſſe vielmehr per modum causae aequivocae die Seele durch ihren Gedanken den Körper beſtimmen, daß dieſer ſich bewege, und der Körper, indem er bewegt wird, der Seele die Gelegenheit geben, einen Gedanken hervorzubringen. Hier iſt aber das erſte gegen Descartes Princip der unveränderlichen Quantität der Bewegung, Geulinx Lehre hingegen conſequenter, weil ſie jedenfalls für die Körperwelt der alleinigen Wirkſamkeit Gottes treu bleibt. Viele folgten in dieſer Lehre dem Geulinx, beſonders Bekker; Malebranche und Spinoza bildeten ſie weiter aus.

In der Schule pflegte man ſpäter für die Erklärung der Verbindung zwiſchen Seele und Leib vier Verſuche oder Syſteme, nemlich influxus physici, assistentiae divinae, causarum occasionalium und harmoniae praestabilitae neben einander zu ſtellen. Die Meinung des natürlichen Einfluſſes ſchrieb man den älteren Lehrern zu; es iſt die Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes und der pragmatiſchen Wiſſenſchaften, welche in den Beurtheilungen des Lebens immer ſtehen bleiben wird, wiewol ſie ſich nicht ſtreng wiſſenſchaftlich feſthalten läßt. Das Syſtem der gelegentlichen Urſachen gehört hier dem Geulinx, das der göttlichen Beihülfe wurde dem Descartes zugeſchrieben, das der vorherbeſtimmten Harmonie gehört dem Leibnitz. Aber die letzten beiden treffen nicht ſcharf unſer Thema der Verbindung zwiſchen Seele und Leib, ſondern ſind ganz allgemeine Vorausſetzungen einer hypothetiſchen Metaphyſik. Descartes nahm die wiſſenſchaftliche Vorausſetzung der alleinigen Wirkſamkeit Got-

tes so allgemein, daß sie nicht nur die Ursache des Entstehens, sondern auch fortwährend der Erhaltung der Dinge sei, so ist denn alles Sein und alles Werden der Welt in jedem Augenblicke nur durch die göttliche Beihülfe. Und Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie gehört ebenfalls einem weit höheren Gedanken in der Harmonie der Vorstellung jeder erkennenden Monade mit dem Sein der Dinge, kraft der Einheit des göttlichen Gedankens.

In der That kann über diese Aufgabe nichts Deutliches gelehrt werden, wenn wir nicht vom Unterschiede der endlichen und ewigen Wahrheit ausgehen, und die geistige und körperliche Weltansicht nur als zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens der Dinge auffassen. Unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse können nur Körperliches aus Körperlichem, Geistiges aus Geistigem erklären, das gegenseitige Verhältniß zwischen Körper und Geist läßt sich aber nur thatsächlich auffassen, ohne es wissenschaftlich erklärend festzustellen.

Auch dem System der gelegentlichen Ursachen gehört eigentlich, wie man es am besten bei des Malebranche Entwickelung sieht, eine ganze Weltansicht. Es ruht nur auf einer metaphysischen Hypothese, zu der man genöthigt wurde, weil man die göttliche Wirksamkeit als den höchsten Erklärungsgrund über alle andern stellte, und doch einsah, daß man eben diesen in den Wissenschaften doch nicht anwenden dürfe. Daher trennt man die untergeordneten gelegentlichen Ursachen als diejenigen, die in den Naturgesetzen zu erforschen seien, von der Idee der alles erschaffenden Gottheit, jedoch ohne das Verhältniß zwischen beiden deutlich machen zu können. Das ganze System der gelegentlichen Ursachen ist nur eine künstliche hypothetisch metaphysische Rede, die im Grunde nur den populären Spruch der Theologen wiederholt: Gott wirkt

in der Natur nur mittelbar, aber mit der falschen Voraussetzung, daß wir über dem noch eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes verstünden.

2. Malebranche.

§. 164.

Nicole Malebranche, geboren 1638 zu Paris, lebte daselbst als Pater des Oratorium und starb 1715. Die Methode und Klarheit des Descartes gewannen ihm diesen Denker. Des Descartes Grundgedanke: Gott die Quelle aller Wahrheit und daß die beste Philosophie aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der erschaffenen Welt ableite, fesselten seinen Gedanken. Malebranche lebte sich schwärmerisch ein in diese Idee, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und fand in dieser Vorstellung besonders den Descartes mit dem heiligen Augustinus in völliger Uebereinstimmung.

Diese Lehre entwickelt er in seinem philosophischen Hauptwerk: **de la recherche de la verité.** Selbsterkenntniß, sagt er, ist dem Menschen die erste und höchste Wissenschaft. In dieser läßt er sich anfangs ganz von Descartes leiten. Wie die Materie Gestalt und Bewegung, so hat der menschliche Geist Verstand (**entendement, intellectus**) und Willen. Der Verstand ist eine ganz passive Fähigkeit verschiedene Vorstellungen (**idées**) und verschiedene Modificationen zu empfangen. Der Wille ist das Vermögen verschiedene Neigungen zu erhalten. Diese Neigungen als Richtungen zum Guten wirkt Gott in uns, aber unser Wille hat das Vermögen, diese Neigungen auf bestimmte Gegenstände hinzulenken, darin besteht seine Freiheit. Dadurch wird die Ablenkung des Willens von dem allgemeinen Gut, von Gott möglich und

in dieſer Ablenkung beſteht die Sünde, ſie iſt die Urſache alles Uebels. Für den nur paſſiven Verſtand ſind auch die Urtheile und Schlüſſe nur **pures perceptions**; der Wille allein urtheilt wahrhaft, indem er willkührlich dem beiſtimmt, was der Verſtand ihm darbietet. So entſteht aller Irrthum aus dem Mißbrauch oder Nichtgebrauch der Freiheit.

Das Denken (**penser, cogitare**), nemlich die Denkfähigkeit im Allgemeinen, macht das Weſen der Seele aus. Das Wollen iſt zwar auch von der Seele unzertrennlich, aber es ſetzt das Denken voraus und iſt daher nicht weſentlich. Alle beſtimmten Gedanken und Willensthätigkeiten ſind beſondere Modificationen des Denkens.

Die Perceptionen ſind von zwei Arten, nemlich entweder Perceptionen von etwas in der Seele, als Modificationen der Seele ſelbſt, wie Empfindungen, Einbildungen, reine Begriffe, Gemüthsbewegungen, Neigungen, oder Perceptionen von etwas außer der Seele. Für die erſten bedürfen wir keiner idées, weil ſie ſelbſt in uns ſind, wohl aber für die andern. Ueber dieſe idées giebt er nun eine eigene Lehre. Er ſagt, die materiellen Gegenſtände können nicht unmittelbar wahrgenommen werden, es muß alſo etwas Unmittelbares in der Seele ſein, wodurch ſie wahrgenommen werden und das iſt die idée. Wenn wir die Sonne ſehen, ſo iſt die Sonne nicht der unmittelbare Gegenſtand (**obiectum**), der geſehen wird, ſondern etwas, das ſich mit der Seele auf das Innigſte vereinigt, muß dieſer Gegenſtand ſein, und dies nennt er die idée. Es iſt nicht nothwendig, daß etwas außer der Seele exiſtire, was der Idee ähnlich iſt, denn oft wird, wie in Traum und Wahnſinn etwas vorgeſtellt (**percipitur**), was nicht exiſtirt. Hier iſt aber der Irrthum ſehr allgemein, daß ein Gegenſtand, den wir empfinden, exi-

stire, und auch so existire, wie wir ihn empfinden, was doch nicht der Fall ist. Die idées werden aber gewöhnlich für Nichts gehalten, da sie doch unstreitig eine reale innere Existenz haben.

Hier stehen wir ganz wieder bei der stoischen Betrachtung der φαντασία καταληπτική, aber Malebranche macht dabei einen Fehler, der in der neuen Philosophie sehr wichtig geworden ist. Es hielt so schwer einzusehen, daß das Erkennen eine unmittelbare Thatsache der Selbstbeobachtung sei, die sich uns unmittelbar als wirklich zeigt, und für die wir gar keine Erklärung zu suchen im Stande sind. Anstatt das Erkennen und Vorstellen als eine Thätigkeit der Seele anzusehen, nimmt es Malebranche wie Descartes nur für einen leidenden Zustand derselben, und nun sucht er zwischen der Seele und dem Dinge draußen noch ein Ding in der Seele, die idée, welche die Verbindung der Seele mit dem Dinge draußen vermitteln soll. Dies innere Ding ist nun nichts, als die Erkenntnißthätigkeit selbst. Wenn ich die Sonne sehe, so ist nur die Sonne der Gegenstand dieser Anschauung; die Anschauung hat nicht noch einen andern Gegenstand in mir.

Malebranche giebt aber diese ganze Lehre wol nur, um auf seinen Hauptgedanken zu führen. Er führt über das Verhältniß der idées zu den Gegenständen fünf Ansichten an. 1) Die Ideen kommen von den Gegenständen in die Seele; 2) die Seele hat das Vermögen, die idées hervorzubringen; 3) Gott bringt sie mit der Erschaffung der Seelen, oder unmittelbar hervor, wenn wir an einen Gegenstand denken; 4) die Seele besitzt alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern schauet, in sich selbst; 5) die Seele ist mit dem vollkommensten Wesen vereinigt, welches alle Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge im

Allgemeinen enthält. Von dieſen Anſichten erklärt er dann alle als unzulänglich oder zu anmaßend für den Menſchen bis auf die letzte. Wir ſehen alſo alle Dinge in Gott; Gott iſt der Ort der Geiſter, wie der Raum der Ort der Körper iſt; auf eine geiſtige unbegreifliche Weiſe ſind alle Geſchöpfe in Gott, denn Gottes Vorſtellung von der Welt iſt von ihm nicht verſchieden. Die Seele hat eine Vorſtellung von dem Unendlichen, doch ohne ihn zu begreifen, ſie hat die deutlichſte Idee von Gott. Und dieſe hat ſie vor den idées von dem Endlichen, denn unſere beſonderen Vorſtellungen von den Geſchöpfen ſind nichts anderes als Einſchränkungen der Idee des Schöpfers. Eben ſo lieben wir auch alles nur durch die nothwendige Liebe, durch welche wir zu Gott getrieben werden; auch unſere Neigungen gegen die Geſchöpfe ſind nur Beſchränkungen unſerer Neigung zum Schöpfer. So ſteht ſchon hier bei Malebranche des Leibnitz Inbegriff aller Realität, nach welchem alle Realitäten in Gott bejaht ſind, und nach Spinoza's Spruch: **omnis determinatio est negatio**, das Endliche nur durch theilweiſe Negationen aus dieſem Inbegriff aller Realität beſtimmt wird.

Der führende Gedanke zu dieſer Anſicht iſt nun einzig des Geulinx Idee von der alleinigen Wirkſamkeit Gottes, mit welcher Malebranche gleich die Lehre von den gelegentlichen Urſachen verbindet. So bleibt ihm der Gedanke, daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen, nur eine fromme religiöſe Phantaſie. Daraus, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, folgt ihm nicht, daß wir das Weſen Gottes erkennen, denn, was wir ſchauen, iſt ſehr unvollkommen. Wir ſchauen die theilbare und geſtaltete Materie, in Gott iſt aber keine Theilbarkeit und Geſtalt. Gott iſt zwar der Inbegriff aller Dinge, aber kein beſonderes Ding. Auch können wir die vollkommene Einfachheit Gottes, die

doch alle Dinge in ſich ſchließt, nicht begreifen. Demgemäß trennt er die Idee der Allwirkſamkeit Gottes ganz von aller menſchlichen Wiſſenſchaft und ihren Erklärungen. Er läßt nicht zu, daß man bei der Erklärung beſonderer Naturerſcheinungen auf Gott als die Urſache hinweiſe, er erklärt dies für lächerlich; man ſoll nur aus den gelegentlichen Urſachen erklären. Dieſe ganze Lehre giebt uns alſo nur den leeren Gedanken hin, daß Gott die Urſache aller Dinge ſei, den er aber nicht als Glaubensidee von dem Wiſſen zu unterſcheiden verſteht, und deswegen doch bei allen wiſſenſchaftlichen Erklärungen im Hintergrunde ſtehen läßt. So zeigt es ſeine Pſychologie und Phyſik.

Er unterſcheidet vier Erkenntnißarten. Wir erkennen die Dinge durch ſich ſelbſt, wenn ſie ſo verſtändlich und klar ſind, daß ſie den Geiſt durchdringen und ſich ihm ſelbſt offenbaren; wir erkennen die Dinge durch ihre idées, wenn ſie für ſich nicht verſtändlich ſind; wir erkennen ſie durch das Bewußtſein oder den innern Sinn, wenn ſie von uns ſelbſt nicht unterſchieden werden; und wir erkennen ſie durch Vermuthung, wenn wir ſie nach Aehnlichkeit mit ſonſt ſchon erkannten denken. In der Ausführung dieſer Lehre bleibt er bei der Anwendung ſeines Princips. Gott allein wird in unmittelbarer Anſchauung durch ſich ſelbſt erkannt. Die Körper erkennen wir durch ihre idées, weil ſie nicht an ſich denkbar ſind, in dem Weſen, welches ſie auf eine geiſtige Weiſe in ſich ſchließt, alſo in Gott durch ſeine idées. Die Seele und die Modificationen in uns erkennen wir nicht durch idées, ſondern nur durch das Bewußtſein. Die Seelen anderer Menſchen und die reinen Geiſter erkennen wir nur durch Vermuthungen. Wir haben alſo von den Körpern die vollkommenſte Erkenntniß, weil wir die Ausdehnung durch ihre idée in

Gott

Gott erkennen, was beim Bewußtſein für die Seele und die Modificationen in ihr nicht der Fall iſt. In dieſer Weiſe reiht er die Einleuchtendheit der mathematiſchen Anſchauung in ſeine Hypotheſe ein. Indeſſen erklärt er die Erkenntniß von der Seele doch für hinlänglich, um dadurch die Beweiſe für ihre Unſterblichkeit, Geiſtigkeit und Freiheit zu begründen.

Für die Phyſik geht er von dem Grundgedanken aus, eine wahre Urſache ſei nur die, zwiſchen welcher und der Wirkung der Verſtand eine nothwendige Verknüpfung einſieht, ſo daß er die Wirkung begreift. Dieſes giebt er nun einzig zu für die Wirkſamkeit des Willens Gottes und leitet daraus noch einen Geulinx überbietenden Occaſionalismus ab. Er erklärt es für unmittelbar einleuchtend, daß kein Körper eine bewegende Kraft habe, daß kein endlicher Geiſt einen Körper bewegen, kein endlicher Wille idées des Verſtandes oder irgend etwas, das die Willensbeſtimmungen begleitet, hervorbringen könne. So erläutert er: wenn eine Kugel die andere ſtößt, ſo iſt ſie von deren Bewegung nicht die reelle und wahre Urſache, ſondern nur die gelegentliche Urſache, welche den Urheber der Natur beſtimmt, hier gerade ſo zu handeln.

Dieſe ganze Anſicht iſt alſo leicht verſtändlich, indem ſie conſequent aus der Vermengung der Idee der Allmacht mit den wiſſenſchaftlichen Bewirkungsbegriffen und dem carteſiſchen Vorurtheil hervorgeht, daß es keine Bewirkung geben könne, die ſich nicht durch bloßes Denken als nothwendig einſehen laſſe.

3. Spinoza.

§. 165.

Noch härter bildete unter derſelben Gedankenverwechſelung Spinoza ſeine philoſophiſchen Anſichten aus.

Baruch Spinoza, ein Jude von portugiesischer Abstammung, geboren 1632 in Amsterdam, entsprach in Leben und Charakter dem Ideal eines Philosophen. Schon in der Jugend wurde er wegen seiner freien Denkungsart verfolgt und aus Amsterdam verdrängt; er zog sich in die Stille zurück, lebte anspruchlos bescheiden nur seiner Wissenschaft, seinem geringen Vermögen mit Glasschleifen, Zeichnen und Portraitmalen nachhelfend, und wies die vortheilhaftesten Anträge ab, um sich die völlige Denkfreiheit zu behaupten. Er starb schon 1677 im Haag, erst 45 Jahre alt. Im Jahre 1663 ließ er ein Werk über die Philosophie des Descartes und 1670 einen **tractatus theologico-politicus** über Denkfreiheit drucken, welcher große Aufmerksamkeit erregte, wiederholt verboten, aber um so mehr gelesen wurde. Erst nach seinem Tode gab sein Freund Ludwig Meier zu diesem noch sein Hauptwerk unter dem Titel **Ethica**, nebst zwei unvollendeten Abhandlungen **de intellectus emendatione** und **tractatus politicus** heraus. Das Eigenthümliche seiner Lehre ist ein streng durchgeführter Pantheismus, den man ihm oft Atheismus genannt hat. Aus der **Ethica** müssen wir diese seine Lehre und aus der Abhandlung **de intellectus emendatione** seine methodischen Ansichten kennen lernen. Diese seine Lehre hat den größten Wechsel der Beurtheilungen erfahren. Auf das Heftigste von Juden und Christen verschrieen, fand sie nur wenige treue Anhänger und wurde fast vergessen; doch folgte Leibnitz in Vielem dem Spinoza, und später wurde bei uns vorzüglich durch Lessing, Jakobi und nachmals Schelling die Aufmerksamkeit wieder sehr auf ihn zurück gelenkt. Wir müssen ihm anerkennen, daß er sich für die Zeit, in der man Naturbegriff und Idee noch nicht zu unterscheiden wußte,

eine sehr imponirende Aufgabe stellte und ein sehr klares Bild von seiner Weltansicht gab. Aber seine Ausführung der Lehre kann ich nicht so bedeutend finden, wie viele der Unsrigen. Ich kann gar nicht beistimmen, wenn Jakobi und seine Freunde hier von einem einzig haltbaren und in sich einstimmigen System der Vernunft sprechen. Ich muß die ihm so viel gerühmte Consequenz in Anspruch nehmen und behaupten, daß es die Prüfung weder nach den scholastischen Belehrungen, so wie Occam sie gegeben hat, noch nach neueren Ansichten aushält.

1) Wir erhalten die Uebersicht am leichtesten, wenn wir nach Weltansicht und Dialektik unterscheiden. Spinoza sagt selbst von seiner Lehre, daß er sie von den Rabbinen erhalten habe, und das kann man seiner Weltansicht wohl zugeben; aber die Dialektik ist ganz von Descartes empfangen, jedoch in einer sehr einfachen Weise fortgebildet. Auch der Weltansicht nach geht er mit Descartes von der Idee der Gottheit aus und mit Descartes Scheidung von Körper und Geist weiter, hier aber mit neoplatonischen Reminiscenzen. Anstatt nun, daß Descartes richtig dem Menschen eine adäquate Erkenntniß Gottes absprach, und demgemäß zwischen Wissenschaft und Glaube theilen konnte, dann aber nur der Wissenschaft weiter folgte, postulirt Spinoza diese adäquate Erkenntniß Gottes und findet sie unmittelbar in Descartes Idee von Gott als der alleinigen Substanz. Mit dieser Umstellung der Gedanken ist im Grunde der ganze Unterschied des Systems zwischen Descartes und Spinoza bestimmt. Spinoza's Eigenthum im ganzen System bleibt dabei im Grunde nur seine Fortbildung der cartesischen Dialektik vor allem mit der entschiedenen Vorliebe der methodus mathematica oder der synthetischen demonstrativen Methode, so wie er sie

de intellectus emendatione entwickelt und im ersten Buch der Ethica angewendet hat.

Seine freilich unvollendet gebliebene Abhandlung über die Methode bewegt sich in höchst unklaren Gedanken, welche eigentlich nur für die Nachweisung verbunden zu sein scheinen, daß die wahre Erkenntniß einzig aus seiner Idee der Gottheit als der vollkommenen Realität, der einzigen Substanz sich entwickeln dürfe. Für die einzig sichere Erkenntnißart erklärt er die Perception einer Sache aus ihrem bloßen Wesen oder durch ihre nächste Ursache *), und für dieses bloße Wesen erklärt er dann certitudo, welche die Vorstellung der essentia formalis sei, für die essentia obiectiva selbst, welche er auch die idea adaequata eines Dinges nennt. So bleibt Denken und Erkennen ganz ununterschieden, ja er setzt die Falschheit geradezu nur dahinein, daß etwas von einer Sache behauptet wird, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist **). Dabei warnt er wol, aus den Axiomen für sich keine Ableitungen zu machen, nicht von allgemeinen Abstractionen auszugehen, sondern unsere Ideen nur von physischen oder realen Gegenständen abzuleiten; aber die ganze Lehre bleibt doch der härteste logische Dogmatismus, da die idea adaequata nur durch Definitionen und Demonstrationen festgestellt werden soll, und zwar in der Weise, daß wir nur von der Idee der vollkommenen Realität ausgehen.

---

*) Perceptio, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

**) Falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur.

In der That vereitelt er schon damit sein ganzes demonstrirendes System, daß er schon voraus seine Axiome für unfruchtbar erklärt und seine Gegenstände anderen physischen Erkenntnissen entlehnen will. Schon darum bleibt seine ewige Einheit ein bloßes Wort, welches keine klare Anwendung zuläßt. Diese seine methodische Regel sagt eigentlich dasselbe, was Kant später aussprach, die philosophischen Principien sind nur Kriterien und keine constitutiven Grundsätze. Sollte aber dies Bedeutung gewinnen, so durfte er sie nicht dogmatisch und nach demonstrativer Methode an die Spitze stellen, wie er doch allein thut. Daher wird sein ganzes System nur eine unbegründete hypothetische Physik.

Descartes Unterschied zwischen den Sätzen, die ein Dasein behaupten, und den nothwendigen Wahrheiten beachtet er nicht, denn er will es gar nicht mit der Erkenntniß veränderlicher, sondern nur mit den unveränderlichen und ewigen Dingen zu thun haben. Diese erklärt er für einzelne Dinge, welche aber wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht als die Universalien, als die Geschlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen und als die nächsten Ursachen aller Dinge gedacht werden. Diese ewigen Dinge sollen nun durch eine vollkommene Definition, welche das innere Wesen einer Sache erklärt, festgehalten werden und diese Erklärungen unerschaffener Dinge müssen alle Ursache ausschließen, das Ding darf zu seiner Erklärung nichts anderes, als sein Sein voraussetzen; es muß durch die Definition die Möglichkeit der Frage, ob das Ding sei, aufgehoben sein. So soll also das Dasein mit Nothwendigkeit in eine Definition gelegt werden, d. h. Spinoza macht den Fehler des Anselmus und Descartes im ontologischen Beweise für Gottes Dasein schon ganz allgemein in der Logik, und

ſtellt ſo den logiſchen Dogmatismus ganz ſtreng ſyſtematiſch auf. Dieſe methodiſche Unklarheit bleibt nun auch in der Grundlage ſeiner Lehre im erſten Buche der Ethica. Ich muß den Fehler dieſer Grundlage genauer beſprechen, weil er uns hier zum erſten Male in dieſer Schärfe begegnet, und dieſe Darſtellung wegen einer Conſequenz gerühmt worden iſt, die ihr gar nicht zukommt.

2) Spinoza ſtellt eine Reihe Definitionen, dann Axiome an die Spitze und ordnet dieſen eine Reihe von Lehrſätzen unter, wie folgt.

Definitionen.

1) Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſenheit das Daſein einſchließt, oder deſſen Natur nicht anders, als exiſtirend gedacht werden kann. **(Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.)**

Dieſes Verhältniß von essentia und existentia erinnert uns wieder an Wilhelm und Abälard. Indem Spinoza die Belehrung des Occam nicht achtet, macht er die Verwirrung der Begriffe, welche hier den Irrthum der ganzen Lehre veranlaßt, in der verworrenen Vorſtellung desjenigen, deſſen Natur nicht anders als exiſtirend gedacht werden kann, da doch der denkende Verſtand für ſich das Daſein keines beſtimmten Dinges erkennen kann, ſondern es immer aus der anſchaulichen Erkenntniß aufnehmen muß.

2) Ein Ding heißt in ſeiner Art begrenzt, wenn es durch ein anderes, das von gleicher Natur iſt, beſchränkt werden kann. **(Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest.)**

3) Unter Subſtanz verſtehe ich das, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, das heißt das, deſſen Begriff nicht des Begriffes von einem andern Dinge bedarf, aus welchem es gebildet werden muß.

4) Unter **attributum** verſtehe ich das, was der Verſtand von einer Subſtanz erkennt (**percipit**), als die Weſenheit derſelben ausmachend.

5) Unter **modus** verſtehe ich die **affectiones** der Subſtanz, oder das, was in einem andern iſt, durch welches es auch begriffen wird.

6) Unter Gott verſtehe ich das abſolut unendliche Weſen, das iſt eine Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt. Ich ſage: abſolut unendlich, und nicht in ſeiner Art unendlich, denn von dem letzten können unendliche Attribute verneint werden; aber zu dem Weſen des abſolut Unendlichen gehört alles, was eine Weſenheit ausdrückt, und es ſchließt gar keine Verneinung in ſich ein.

Dieſe Definition von Gott birgt den zweiten Grundfehler der ganzen Lehre. Nemlich der Begriff, der ſein nothwendiges Daſein ſchon in ſich haben ſoll, iſt dem Spinoza in der That ſchon Leibnitzens Inbegriff aller Realitäten. Er ſagt anderwärts: **omnis determinatio est negatio**, alle Beſtimmung eines Begriffes geſchieht durch Verneinungen, wobei eben das ſchlechthin unendliche Weſen als der Inbegriff aller Bejahungen, die Vereinigung aller Realitäten vorausgeſetzt wird. Das Axiom des Daſeins dieſes alle Realitäten enthaltenden Weſens, hätte er beſſer ſchlechthin an die Spitze ſeiner Lehre geſtellt, ohne dafür einen Beweis zu ſuchen.

7) Frei heißt dasjenige Ding, welches allein durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt, und von ſich

allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig oder vielmehr gezwungen heißt dagegen dasjenige, was auf eine bestimmte Weise zum Dasein und Wirken von einem Andern bestimmt wird.

8) Ewigkeit ist die Existenz, in sofern sie als aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges folgend gedacht wird.

Wieder ein Begriff, der nur der Voraussetzung einer Erkenntniß der Dinge durch bloßes Denken dient.

Axiome.

1) Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.

2) Dasjenige, was nicht durch ein Anderes gedacht werden kann, muß durch sich gedacht werden.

3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Wirkung nothwendig, und umgekehrt: sollte keine bestimmte Ursache gegeben sein, so kann unmöglich eine Wirkung folgen.

4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

5) Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können nicht wechselseitig durch einander gedacht werden, oder der Begriff des Einen schließt nicht den Begriff des Andern ein.

6) Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7) Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht ein.

Hieraus nun werden die Lehrsätze abgeleitet.

1) Die Substanz ist ihrer Natur nach eher als ihre Affectionen.

Beweis. Folgt aus Def. 3. und 5.

2) Zwei Subſtanzen, welche verſchiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Spinoza ſagt, deſſen Beweis folge aus Def. 3. Denn jede Subſtanz muß in ſich ſein und durch ſich gedacht werden, oder der Begriff der einen Subſtanz ſchließt den der andern nicht ein.

Dies genügt nicht. Für uns, weil es keinen Begriff von einer beſtimmten Subſtanz giebt, ſondern dieſe nur nach anſchaulichen Verhältniſſen erkannt und gedacht werden kann. Aber auch für Spinoza ſelbſt nicht. Denn er giebt zu, daß eine Subſtanz viele Attribute haben kann, der Satz könnte ihm alſo nur gelten für Subſtanzen, die lauter verſchiedene Attribute haben, es bleibt aber möglich, daß zwei Subſtanzen einige Attribute gemein haben und in anderen ſich unterſcheiden.

3) Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann keins des andern Urſache ſein.

Beweis folgt aus Ax. 4. und 5.

4) Zwei oder mehrere verſchiedene Dinge werden entweder durch die Verſchiedenheit der Attribute der Subſtanzen, oder durch die Verſchiedenheit ihrer Affectionen unterſchieden.

Beweis. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem Andern (Ax. 1.) d. i. (nach Def. 3. und 5.) außer dem Verſtande giebt es nichts als entweder Subſtanzen oder deren Affectionen. Es giebt alſo außer dem Verſtande nichts, wodurch mehrere Dinge unterſchieden werden können als Subſtanzen, oder, was nach Ax. 4. daſſelbe iſt, ihre Attribute und deren Affectionen.

Hier iſt der letzte Satz gar nicht bewieſen. Ein Ding für ſich nach ſeinen inneren Beſtimmungen kann ich nur

entweder nach seinen Attributen oder nach seinen Affectionen von anderen unterscheiden, aber neben dem kann ich es auch nach seinen äußeren Verhältnissen zu anderen Dingen vorstellen und darnach Verschiedenheiten und Unterschiede denken. Diese äußeren Verhältnisse war Spinoza gar nicht berechtigt hier zu ignoriren. Denn der Verstand für sich kann eben so wenig die Verschiedenheit der Attribute und Affectionen sich selbst ausdenken, als die äußeren Verhältnisse. Dadurch ermangelt Spinoza's Gedankengang durchaus der inneren Schärfe.

Dieser Lehrsatz sagt eigentlich: „es giebt keine numerischen, sondern nur specifische Unterschiede unter den Dingen" und ist so in der That das Axiom der spinozistischen Dialektik unter der Voraussetzung, ein Gegenstand könne in der Erkenntniß nur bestimmt werden, indem man dem Subject des kategorischen Urtheils Prädicate beilegt. Aber diese Prädicate kann der denkende Verstand eben so wenig, ohne Beihülfe der Anschauung, sich selbst geben, wie die äußeren Verhältnisse. Und dann auch dies zugegeben, kommen wir immer noch nicht zu Spinoza's Ziel.

Lehrsatz 5. sagt nemlich: in der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von einerlei Natur oder Attribut geben.

Beweis. Gäbe es mehrere verschiedene, so müßten sie nach dem vorhergehenden Lehrsatze entweder durch Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden sein. Ist das erste, so wird man zugeben müssen, daß es nur eine von einerlei Attribut geben kann. Ist das zweite, so kann die Substanz, da sie von Natur eher ist, als ihre Affectionen (Lehrs. 1.), wenn sie mit Weglassung der Affectionen und an sich, das ist

(Def. 3. und 6.) der Wahrheit nach, betrachtet wird, nicht als verſchieden von einer andern vorgeſtellt werden, d. i. nach Lehrſatz 4. es kann nicht mehrere, ſondern nur eine Subſtanz geben.

Hier will ich die Beſeitigung der Affectionen auf ſich beruhen laſſen, aber das erſte ſchließt nicht. Spinoza läßt eine Vielheit von Attributen zu, welche von den Dingen bejaht und verneint werden können. Wir kommen alſo nur auf Leibnitzens Annahme, daß mehrere Subſtanzen manche Attribute gemein haben können, ſich in anderen aber unterſcheiden, die in der einen bejaht, in der anderen verneint ſind. Die Möglichkeit einer Vielheit von Subſtanzen iſt hier alſo nicht aufgehoben.

6) Eine Subſtanz kann nicht von einer andern Subſtanz und überall nicht hervorgebracht werden.

Dies folgt freilich aus Lehrſ. 2., 3. und 5. in Verbindung mit einander, aber 2. und 5. ſind nicht bewieſen.

7) Zur Natur der Subſtanz gehört Exiſtenz.

Beweis. Die Subſtanz kann (nach Lehrſ. 6.) nicht hervorgebracht werden; ſie iſt alſo Urſache ihrer ſelbſt d. i. ihre Weſenheit ſchließt nothwendig Exiſtenz ein, oder Exiſtenz gehört zu ihrer Natur.

Dies iſt nur ein undeutlicher Spruch, mit dem nichts geſagt iſt, wenn man nicht ſchlechthin Denken und Erkennen mit einander verwechſelt. So wird der erſte Fehler im ontologiſchen Beweiſe für Gottes Daſein damit ausgeſprochen, und damit dann der Fehler, der allein die ganzen geſuchten Hauptgedanken in Lehrſ. 11. 14. 15 trägt.

11) Gott oder die aus unendlichen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig.

14) Außer Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht werden.

15) Alles, was ist, ist in Gott, nichts ist ohne Gott und nichts kann ohne Gott gedacht werden.

Lehrsatz 11. ist nur aus dem verworrenen Begriff 7. gefolgert, bezieht sich aber nicht eben auf die Idee Gottes, sondern sagt allgemein, jede Substanz existirt nothwendig. Es kommt also vorzüglich noch auf den Beweis an, daß Gott die einzige Substanz sei, dieser wird aber nur aus dem falschen Lehrsatz 5. gefolgert.

Die ganze dialektische Feinheit, welche Spinoza aufgewendet hat, um sein System zu begründen, ist also nur eine Selbsttäuschung. Seine Weltansicht fließt nicht aus diesen Beweisen, sondern er hat sie in einer willkührlichen dem neoplatonischen ähnlichen Phantasie alle diesem voraus und kleidet die allgemeinen Unterlagen nur scheinbar in diese Schlüsse ein. Seine erste Voraussetzung ist schlechthin diese, daß Gott die einige unendliche untheilbare Substanz sei mit unendlichen Attributen und unendlichen Modificationen dieser Attribute. So nimmt er Gott als die causa immanens und nicht causa transiens aller Dinge, das heißt alle Dinge sind in der göttlichen Substanz als Inhärenzen in ihrem ewigen Grunde und nicht als Wirkungen außer ihm. Gottes unendliche Attribute nennt er dann als Ausdehnung und Denken. Während Descartes Gott nur das Denken beilegt, vereinigt er beides in der göttlichen Substanz. Auch die Ausdehnung in Gott ist eine, untheilbar und unendlich. So denkt sie unser reiner Verstand. Die abstracte und oberflächliche ge-

meinere Ansicht, in der wir sie endlich und theilbar vorstellen, gehört nur den Scheinvorstellungen unserer Einbildungskraft. Gott in seinen unendlichen Attributen ist die natura naturans, in den unendlichen Modificationen dieser unendlichen Attribute die natura naturata. Hier ist Gott die natura naturans in der ewigen Einheit seines Wesens, die natura naturata aber die Welt, als Inbegriff des Endlichen und der gelegentlichen Ursachen. Allein darüber, wie nun aus der ewigen Einheit diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich hier nichts sagen und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre müßig. Mit dieser Hypothese vom Unterschiede der natura naturans und natura naturata hört eigentlich Spinoza's Lehre ganz auf, Philosophie zu sein, und geht nur in willkührliche Phantasien über. Denn darüber, wie aus der ewigen Einheit des göttlichen Wesens diese Endlichkeit hervorgehe, läßt sich gar nichts sagen. Wie in die ewige Einheit der göttlichen Substanz solche Modificationen mit Scheinvorstellungen der Einbildungskraft kommen sollen, bleibt unnachweislich, und doch ist ohne diese Ableitung die ganze erste Lehre von der einen Substanz eine müßige. So werden wir denn von da nur in Phantasien mit willkührlichen Hypotheſen weiter geführt. Philosophisch würde mit der Lehre von der natura naturata nur etwas gesagt sein, wenn wir aus der Idee der einen einfachen ewigen Substanz abzuleiten vermöchten, warum und wie sie die unendlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens und deren unendliche Modificationen habe, aber mit dem Gedanken ist gar nichts anzufangen. Fragt man, warum schreibst du der Gottheit diese Attribute und Modificationen zu, so ist die einzige Antwort, weil der Mensch sich keine anderen Attribute als Ausdehnung und Denken vorstellen kann und eine Welt voll Veränderungen vorfin-

det. Innere Consequenz ist nicht in dem Gedanken, daß der ewig Eine eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken sei und damit wird diese ganze **natura naturata** eine willkührliche grundlose Hypothese, die Niemand glaublich finden wird.

3) Spinoza theilt sein System in der **Ethica** in fünf Bücher. Das erste von diesen enthält die besprochene Lehre von der einen Substanz mit unendlichen Attributen und deren Modificationen. Das zweite giebt die Lehre von der Natur und dem Ursprunge des Geistes, das ist die Lehre von der **natura naturata.** Hier ist sein Bild von der Welt ganz nach dem Verhältnisse von Leib und Seele im thierisch-vernünftigen Leben des Menschen gezeichnet. So stellt er in Gott die beiden unendlichen Attribute Ausdehnung und Denken gegen einander und wird dann gleich auf das Verhältniß von Seele und Leib für den Menschen geführt.

Die Modificationen der göttlichen Ausdehnung sind die Körper; die Modificationen des göttlichen Denkens sind die Ideen in Gott, und diese sind die Geister, die einzelnen lebenden Wesen. Jede dieser Ideen hat ein Object und dieses ist der Körper einer jeden Seele. So nennt er die Seele den Begriff des Körpers und das Bewußtsein den Begriff von diesem Begriffe.

Da nun in der Einheit der göttlichen Substanz die Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung und des Denkens einander immer vollkommen entsprechen, und der menschliche Geist die besondere Vorstellung ist, welche in Gott den menschlichen Körper zum Gegenstande hat, so muß alles, was sich im menschlichen Körper ereignet, von Gott, in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt, das heißt, es muß von dem menschlichen Geiste vorgestellt und erkannt werden.

Weil die Weiſen der Einwirkung eines Körpers auf einen andern zugleich aus der Beſchaffenheit des leidenden und des einwirkenden ſich ergeben, ſo iſt in der Vorſtellung jeder Weiſe, wie der menſchliche Körper von äußern Körpern afficirt wird, eine Anerkennung der Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers und des äußeren einwirkenden enthalten. So gelangen wir zur Erkenntniß der Körperwelt.

Das dritte Buch handelt von dem Urſprunge und der Natur der Gemüthsbewegungen, und das vierte von der menſchlichen Knechtſchaft oder der Macht der Gemüthsbewegungen.

Der menſchliche Geiſt erkennt ſeinen Körper nicht unmittelbar, ſondern nur gemäß der Einwirkungen anderer Körper auf ihn; er erkennt zwar ſich ſelbſt, aber nur dadurch, daß er ſich ſeiner Vorſtellungen von den auf den Körper erfolgenden Einwirkungen bewußt wird. Daraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo oft er die Dinge nach der gemeinen Ordnung der Natur wahrnimmt, weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von einem äußeren Körper eine vollſtändig entſprechende (adaequatam), ſondern nur eine verwirrte und verſtümmelte Erkenntniß erhalte.

Alle Vorſtellungen ſind wahr, in ſofern ſie ſich ſchlechthin in Gott finden. Alſo jede Idee, welche in uns abſolut, vollſtändig entſprechend und vollkommen (absoluta sive adaequata et perfecta) iſt, iſt wahr. Falſchheit beſteht nur in dem Mangel einer Erkenntniß, welche unvollſtändige oder verſtümmelte und verwirrte Ideen in ſich ſchließt. Alles, was allen Dingen gemein und eben ſo im Theil, wie im Ganzen vorhanden iſt, kann nicht anders als vollſtändig entſprechend begriffen werden, denn

dieſe Ideen ſind in Gott, in ſofern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes conſtituirt. Wer eine ſolche wahre Vorſtellung hat, weiß zugleich, daß er ſie hat, und kann nicht an ihrer Wahrheit zweifeln. Die Vorſtellungen beſonderer Dinge aber können unangemeſſen bleiben, weil ſie in Gott ſind, nicht nur in wiefern er das Weſen unſeres Geiſtes conſtituirt, ſondern wiefern er auch noch andere Begriffe in ſich enthält. Demgemäß ſtellt Spinoza der idea adaequata die durch den Körper bedingten Vorſtellungen als bloße imaginationes, als Scheinvorſtellungen der Einbildungskraft entgegen, und bekommt demgemäß eine ganz andere Anſicht vom Irrthum als Descartes. Descartes fand den Grund des Irrthums in der Willkührlichkeit des Urtheils, dem kann aber Spinoza nicht folgen, weil er den Willen nicht vom Erkenntnißvermögen trennt. Er ſagt: Wille und Verſtand ſind nichts anderes, als das einzelne Wollen und Vorſtellen (singulares volitiones et ideae). Aber einzelnes Wollen und Vorſtellen ſind eins und daſſelbe, alſo ſind auch Wille und Verſtand eins und daſſelbe.

So bekommt er ein ganz anderes Kriterium der Wahrheit als Descartes, wiewol er ſich im Grunde von demſelben Princip, nemlich der Idee der Wahrhaftigkeit Gottes leiten läßt. Nach Descartes waren die nothwendigen Wahrheiten wahr, weil ſie ganz Eigenthum unſeres Verſtandes ſind, nach Spinoza hingegen ſind wir in ihnen ohne Irrthum, weil wir ſie vollſtändig in Gott beſitzen. Nach Descartes ſind die Erkenntniſſe vom Daſein der einzelnen Dinge als perceptiones clarae et distinctae wahr, weil Gott ſie in uns gegeben hat, nach Spinoza aber ſind dieſe durch Gott nur unvollkommen in uns beſtimmt und alſo als imaginationes gerade der Grund des Irrthums.

4) Die Gleichstellung von Verstand und Willen bestimmt dann auch das eigenthümliche von den praktisch-philosophischen Ansichten des Spinoza, die aber höchst unvollkommen bleiben.

Er sagt, unser Handeln (actio) besteht darin, daß etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige und zureichende Ursache wir sind; unser Leiden (passio) darin, daß wir nur theilweis Ursache sind. Eine vollständige Ursache ist aber die, deren Wirkungen aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden können. In so weit also unser Geist vollständig angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendig und in so weit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendig. So wird dem Spinoza alle Vollkommenheit des Geistes adäquate Erkenntniß und aller Mangel Irrthum in inadäquaten Vorstellungen. Er hat gar keine eignen Grundbegriffe für den Willen und die Thatkraft unsers Geistes, sondern sagt nur: von nichts wissen wir sicher, daß es gut oder böse sei als von dem, welches wahrhaft zur verständigen Erkenntniß führt, oder verhindert, daß unsre verständige Erkenntniß beschränkt werde *). Und legt dann einen Trieb der Selbsterhaltung zu Grunde, den er nur metaphysisch für alle Dinge bestimmt. Der Trieb, sagt er, mit welchem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts anders als die thätige Wesenheit des Dinges **).

Wird dieser Trieb nur auf die Seele bezogen, so heißt er Wille; wird er zugleich auch auf den Körper bezogen,

*) Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus.

**) Conatus, quo unaquaeque res in suo esse persevearre conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

so heißt er **appetitus** und ist dieser mit Bewußtsein begleitet, **cupiditas** *).

Unter Affect verstehe ich die Einwirkungen auf den Körper (**corporis affectiones**), durch welche die Kraft des Körpers zu handeln vermehrt oder vermindert, begünstigt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Einwirkungen. Unter Freude verstehe ich den leidenden Zustand der Seele (**passionem**), wodurch sie zu größerer Vollkommenheit gelangt; unter Traurigkeit denjenigen, in welchem sie zu geringerer Vollkommenheit gelangt. Liebe ist Freude, Haß Traurigkeit begleitet von der Vorstellung einer äußern Ursache. Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als Freude oder Traurigkeit, so fern wir uns ihrer bewußt sind.

Unter Tugend und Kraft verstehe ich dasselbe. Um so mehr jemand seinen Vortheil zu suchen versteht, das heißt, je mehr er sein Sein zu bewahren strebt und vermag, desto mehr Tugend besitzt er **).

Mit dieser Lehre, daß die Willenskraft nur auf die Selbsterhaltung gerichtet sei, und das Wesen der Seele nur im Erkennen bestehe, ist der Consequenz nach eine unsäglich dürre Welt- und Lebensansicht gegeben, welche Spinoza's erste Gegner nicht unrichtig Atheismus gescholten haben.

Wenn Aristoteles und so viele nach ihm gleich die betrachtende Lebensweise für die höchste und das be-

---

*) Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed cum ad mentem et corpus simul refertur, appetitus; — cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia.

**) Per virtutem et potentiam idem intelligo.
Quo magis unusquisque suum utile quaerere h. e. suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est.

ſchauende Leben allein für das göttliche erklärt haben, ſo blieb jenen doch in dem Gegenſtand der Beſchauung noch der erhabene Gedanke des höchſten Gutes und der ewigen Schönheit. Aber hier, wo alle Selbſtſtändigkeit der Vorſtellung des Guten, ſomit auch des Rechtes abgeleugnet wird, bliebe nur ein gehaltloſes Erkennen, man weiß nicht weſſen, denn obwohl man auf Gott hingewieſen wird, ſo lebt doch dieſer auch nur im Erkennen aller Ausdehnung und alles Denkens und im Streben ſich darin ſelbſt zu erhalten.

So erklärt Spinoza in den allgemeinen Betrachtungen des erſten Buches Gott für frei darin, daß er nach der Nothwendigkeit ſeines Weſens handelt, ſpricht aber dieſer freien Wirkſamkeit alle Zwecke, alle Endurſache ab. Dieſes nun anfangs ſehr klar und richtig darin, daß er die menſchlichen Vorſtellungen von Vermittelung und Herbeiführung des Guten Gottes unwürdig und nur einem endlichen Geiſt anpaſſend erklärt, und alſo darum auch von aller falſchen Anmaßung frei bleibt, mit menſchlichem Verſtande die Zwecke Gottes erkennen zu wollen. Hier aber ſteht der Gedanke doch ſehr übel. Denn, wenn wir die Selbſtſtändigkeit der höchſten Idee des Guten aufheben, ſo bleibt nichts als ein todter Mechanismus der Natur, welchen zu erkennen, das einzige traurige Schickſal des Geiſtes ſein ſoll. Aber dieſer troſtloſe Gedanke iſt nur eine Conſequenz der Lehre, welcher der beſcheidene und wohlwollende Spinoza nicht treu bleibt, ſondern er ſchließt in einer ganz andern Weiſe ab, indem er zum Schluß doch die neoplatoniſche Idee der Anſchauung Gottes borgt, und in der Idee von Gott als dem vollkommenſten Weſen mit der Vollkommenheit doch ein an ſich Gutes vorausſetzt.

Sein fünftes Buch handelt nämlich von der menschlichen Freiheit oder der Macht der menschlichen Erkenntnißthätigkeit.

Tugendhaft handeln ist nichts anders als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur soweit wir wahrhaft erkennen. Das Wesen unsrer Vernunft besteht nur in klar und deutlich Erkennen. Daher besteht alles, was wir vernunftmäßig erstreben, nur im Erkennen, und darin also auch das tugendhaft Handeln. Unser höchstes Gut und unsre höchste Tugend ist also Gott erkennen.

Dies höchste Gut ist allen Tugendhaften gemeinschaftlich, und alle können auf gleiche Weise sich desselben erfreuen. Ein Jeder wird es auch dem Andern wünschen, um so mehr, je mehr er Gotteserkenntniß besitzt.

Wir vermögen uns von jedem unsrer Affecte oder doch von den meisten eine klare und deutliche Vorstellung zu machen, und so weit dies gelingt, verwandeln wir das Leiden in Handeln und darin besteht unsre Freiheit, in der wir tugendhaft handeln. Damit wird aber auch unser Geist von den vom Körper abhängigen Einbildungen und Erkenntnissen der einzelnen Dinge in Raum und Zeit befreit und nach seinem unsterblichen Theile, in dem sein Wesen in Gott gegründet ist, zur denkenden Erkenntniß, deren Geistesauge die Demonstrationen sind, erhoben, und somit zur ewigen Gotteserkenntniß und Liebe gegen Gott geführt. So ist in der reinen denkenden Erkenntniß unsre höchste Tugend und unser höchster Friede, die Freiheit des Geistes in der verständigen Liebe zu Gott (amor intellectualis Dei) gegeben, in welcher Gott sich selbst liebt, und wir in ihm leben.

Die Welt in Zeit und Raum ist ihm eigentlich nur der Gegenstand der Einbildung und menschlicher Schein-

vorſtellungen, aber dieſe Gedanken handhabt er mit keiner Conſequenz und kann es auch nicht, weil er ſich eine adäquate Erkenntniß von Gottes ewigem Weſen zutraut, mit der er das Vorkommen von Irrthum und Scheinvorſtellung in der Welt überhaupt nicht reimen kann. So ſagt er ſehr inconſequent auf die Frage, warum Gott die Menſchen nicht ſo geſchaffen, daß ſie ſich nur durch die Vernunft beherrſchen laſſen, zur Antwort: weil es Gott nicht an Materie fehlte, um alles von dem unterſten bis zum höchſten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, oder richtiger, weil die Geſetze der göttlichen Natur ſo weit umfaſſend ſind, daß ſie zu Hervorbringung alles deſſen, was von einem unendlichen Verſtand vorgeſtellt werden kann, hinreichend waren *). Hier werden wir alſo ganz auf die Vorſtellung zurückgeführt, die wir ſchon bei Auguſtinus fanden, nur daß wunderlicherweiſe hier alle dieſes Unvollkommene immer im göttlichen Weſen ſelbſt iſt.

Dieſe ganze Metaphyſik der Schüler des Descartes neigt ſchon mit ihrem Syſtem der gelegentlichen Urſachen nothwendig zum transcendentalen Idealismus hin, indem ſie die Incongruenz der menſchlichen Wiſſenſchaft mit den Ideen des göttlichen fühlen läßt. Aber man wird ſich darüber nicht klar, weil man ſich daneben doch immer die Gottheit als den höchſten wiſſenſchaftlichen Erklärungsgrund denkt. So ſetzt ſich die Lehre bis auf Leibnitz

*) Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda.

mit diesem Fehler fort. Zunächst aber kam es noch darauf an, den Fehler selbst noch fühlbarer zu machen, und das ergab sich vor allem durch die Fortbildung unsrer Angelegenheiten, welche Newton brachte.

4. Newton.

§. 166.

Isaak Newton, geboren im J. 1642 zu Woolstrop in Lincolnshire, zeichnete sich schon in der Jugend durch sein mathematisches Genie aus. Im Alter von 27 Jahren wurde er Professor der Mathematik in Cambridge, nachmals Director der Münze in London, Präsident der königlichen Akademie der Wissenschaften und Parlamentsmitglied. Er starb im Alter von 84 Jahren. Diesem Manne geben wir seine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Philosophie nicht wegen der beiläufig von ihm ausgesprochenen metaphysischen Ansichten und Muthmaßungen, sondern nur wegen der unüberwindlich festen Gründung jenes lichten Naturalismus, dem er zugleich Freiheit und Selbstständigkeit gab, indem er ihn von allen metaphysischen Hypothesen unabhängig machte, selbst warnend gegen die Einmengung der Metaphysik in die Physik, und welcher in Verbindung mit dem Rationalismus in jenen Kampf der Freidenker des achtzehnten Jahrhunderts gegen den Auctoritätsglauben trat, aus dem unsre geläuterten Ansichten gewonnen worden sind. Freilich würde der große Mann dies Lob, so wie wir es aussprechen, gar nicht genehmigt haben, denn er blieb ein strenger Anhänger der positiven Lehren seiner Kirche und widersprach mit klaren Ausführungen teleologischer Naturbetrachtungen dem einseitigen Naturalismus. Allein die Consequenz seiner wissenschaftlich so klaren und festen Lehre wies doch dorthin, und gab dem Naturalismus die ein-

zige unwiderlegliche Unterlage. Wir sehen Newtons Geist sich in der Schule des Descartes bilden, aber schärfer und tiefer eingreifend alle neuen Ansichten der großen Mathematiker jener Zeit damit vereinigen, und ihr Werk gewissermaßen zur Vollendung führen. Newton erscheint als Schüler Descartes in den großen glücklichen Erweiterungen, welche er der allgemeinen Arithmetik und analytischen Geometrie gegeben hat, so wie er selbst gelegentlich bedauert, sich zu früh von den synthetischen Methoden der Alten zu der neuen des Descartes gewendet zu haben. Ferner er erscheint als Schüler des Descartes in seinem großen, so glücklich ausgeführten Gedanken, die Grundsätze der Bewegungslehre philosophisch als Naturgesetze aufzustellen und sie nicht mehr, wie die Früheren, von den einfachsten Maschinen der Menschen zu entlehnen. Hier hatte ihm Descartes Versuch wenigstens die Aufgabe, wenn gleich nicht die Lösung derselben gewiesen. Endlich ist der carteſische Einfluß unverkennbar bei seiner eignen Scheu vor dem Gedanken, der Materie unmittelbar Kräfte zuzuschreiben, indem er sich immer vorbehält, diese nur als Mathematiker und nicht als Physiker in Rechnung zu nehmen. Eben so bei seinen atomistischen Voraussetzungen und der Annahme, daß alle Materie aus demselben Stoffe bestehe. Dabei nun aber war Newton von einer so bewundernswürdigen Klarheit der mathematischen Anschauung, daß ihn die Metaphysik des Descartes mit ihrem theologischen Grundgedanken gar nicht irren konnte. Wir sahen bei Descartes, Malebranche, Spinoza immer bestimmter anerkannt, daß die Idee der göttlichen Allmacht nicht als Erklärungsgrund in den Wissenschaften angewendet werden dürfe, aber doch wußten diese sich bei der Begründung der Lehre nicht von diesen Verwechselungen los zu machen. Hingegen New-

ton's heller mathematischer Blick hielt diesen Fehler ganz fern von ihm. Er hält die wissenschaftlichen Grundgesetze ganz unabhängig von jener Metaphysik und kommt nur zum Schluß seiner ganzen Lehre, wie am Ende der mathematischen Principien der Naturphilosophie in einfach schönen Worten und am Schlusse der Optik mit unsichern Muthmaßungen, die aber nie auf seine Lehre selbst Einfluß gewannen, auf die Abhängigkeit der Natur von Gott zu sprechen. Ihn sprach von Jugend auf jede Frage an, die sich mathematisch behandeln ließ; eben so wohl, wie er den Gesetzen des Lichtes und der Schwere nachspürte, untersuchte er auch die Chronologie der Menschengeschichte und besonders der heiligen Schriften. Neuerdings haben große Geometer, Biot wie Laplace, sich nicht vorstellen können, wie der große klare Denker sich anders als in der Schwäche des hohen Alters habe mit den Hörnern der Thiere beim Propheten Daniel und mit den Zahlen der Offenbarung des Johannes befassen können, aber sein Landsmann Brewster weist nach, daß er diese theologisch-chronologischen Untersuchungen bei eben so gesunder Geisteskraft unternommen habe, wie seine größten physischen. Und wir werden dies der Denkungsart eines Lehrers zu Cambridge aus jener Zeit ganz angemessen finden. Newton lebte, wie Franz Bacon, ganz als strenger Anhänger der bischöflichen Kirche, wußte aber diese Sachen der positiven Religion von der Naturwissenschaft ganz getrennt zu halten.

Uns geht hier nur die Grundlage und das Hauptergebniß seines Hauptwerkes, der **principia mathematica philosophiae naturalis**, an.

Ich sehe dafür zuerst auf die methodischen Regeln (**regulae philosophandi**), welche er für die Anwendung

der allgemeinen mathematischen Theorie an die Spitze seines dritten Theiles gestellt hat.

I. Diese seine berühmten Regeln lauten:

1. Man soll nur solche Ursachen voraussetzen, die zur Erklärung der Erscheinungen nothwendig sind.
2. Wirkungen von einerlei Art schreibe man so lange als möglich einerlei Ursache zu.
3. Eigenschaften der Körper, die kein mehr oder weniger zulassen und allen Körpern, über die man Erfahrung hat, zukommen, nehme man als allgemeine Eigenschaften aller Körper an.
4. Sätze, welche durch Induction aus den Erscheinungen abgeleitet sind, müssen, entgegenstehender Hypothesen ungeachtet, so lange als sicher oder als wahrscheinlich angesehen werden, bis andere Erscheinungen sie entweder ganz bestätigen oder zeigen, daß sie Ausnahmen unterworfen sind.

Diese Regeln sind für geübte Hände die glücklichen Führer der seitdem so bewundernswürdig rasch fortgeführten Naturwissenschaften geworden. Sie schützen so vorzüglich klar die Rechte der Erfahrung, indem sie nur auf die Induction hinweisen und weg von allen träumenden Hypothesen. So wie uns die Beachtung dieser Warnungen so ungemein schnell hat reicher werden lassen, eben so sehen wir immer von neuem die Nichtbeachtung bei voreiligen Griffen nach Hypothesen durch das Mißlingen der Versuche bestraft. Die dritte Regel dürfen wir aber doch nicht ohne Beschränkungen gelten lassen. Ich habe darüber meine Meinung anderwärts *) ausführlich ausgesprochen, muß aber hier doch den Hauptgedanken wiederholen. Newtons Regel macht die Bestimmung der all-

*) Mathem. Naturphil. § 6. und §. 74.

gemeinen Eigenschaften der Körper ganz von der Erfahrung abhängig; dabei ist das Verhältniß der reinen mathematischen Erkenntniß von Ausdehnung und Bewegung nicht hinlänglich mit bedacht. Die nothwendigen Gesetze der Geometrie und reinen Bewegungslehre gelten uns aller Erfahrung voraus als Bedingungen, denen sich alle Erfahrung unterwerfen muß und nach denen wir zuletzt auch allein bestimmen, was möglicherweise in der Natur vorkommen könnte oder nicht. So wichtig es auch bleibt, in der Vorsicht gegen willkührliche mathematische Hypothesen und in der Geringschätzung derselben dem Beispiel Newtons zu folgen, so müssen wir doch die Macht der nothwendigen mathematischen und naturphilosophischen Grundgesetze der Natur anerkennen. Alle nur durch Induction aus der Erfahrung geltenden Gesetze können vielleicht noch einmal Einschränkungen erleiden, das dürfen wir aber für die mathematischen und naturphilosophischen Grundgesetze nicht zugeben. Newton nennt als allgemeine Eigenschaften der Körper, Ausdehnung, Beweglichkeit, Trägheit, Härte und Undurchdringlichkeit. Von diesen werden Ausdehnung und Beweglichkeit rein mathematisch erkannt, das Gesetz der Trägheit ist ein naturphilosophisches; Härte und Undurchdringlichkeit hätte er aber nicht mit nennen sollen, da wir nicht berechtigt sind, sie unbedingt bei allen Körpern vorauszusetzen, ja es sind so, wie Newton sie eigentlich voraussetzt, falsch bestimmte Begriffe. Doch dies führt für meinen jetzigen Zweck auf zu specielle physische Streitigkeiten, ich habe hier nur bei den allgemeinsten für die Geschichte der Philosophie entscheidend wichtigen zu verweilen. Dies betrifft mir nur die Anwendung der Regel auf den Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Newton will aus Scheu vor philosophischen Hypothesen nicht einmal die

Voraussetzung stetig beschleunigender Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen, wie z. B. seiner allgemeinen Gravitation, als eine physische Voraussetzung wirklicher Kräfte gelten lassen, sondern nur als eine mathematische Annahme, bei der es vielleicht, wie er meint, noch einmal gelingen könnte, sie aus anderen höheren Voraussetzungen ableitend zu erklären, wie er dafür gelegentlich zusammenpressende Kräfte des Aethers nennt. Aber dagegen müssen wir erinnern, wenn solche Kräfte nicht unmittelbar als Kräfte schlechthin vorausgesetzt werden, so sind wir durchaus nicht berechtigt, auf ihre Wirkungen das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung anzuwenden*) und in ähnlicher Weise auch alle andern naturphilosophischen Grundsätze der Bewegungslehre. Diese Erläuterung seiner methodischen Regeln mußten wir der Darstellung seiner Lehre selbst vorausschicken, der wir jetzt folgen wollen.

II. Newton's mathematische Principien der Naturphilosophie sind in drei Büchern dargestellt. Die ersten beiden enthalten die allgemeine Gesetzgebung der mathematischen Naturlehre, das dritte giebt die Anwendung auf die beobachtende Sternkunde, und also auf die Theorie der Bewegungen in unserm Sonnensystem. Dieses Werk wird allen Zeiten ein Werk der Bewunderung bleiben und ist noch von unübertroffener Vollendung. Die großen Geometer der neueren Zeiten haben die analytischen Entwickelungen der Theorie sehr viel weiter ausgeführt und vervollkommnet, sie haben die Anwendung ungleich reicher und geschmeidiger gemacht, aber neue von Newton's Gesetzen noch nicht berührte physische Theorieen, oder solche Theorieen, die ihm nicht vollständig gelungen sind,

*) Vergl. mein Lehrbuch der Naturlehre, B. 1. §. 26.

hat auch keiner der folgenden vollständig zu geben vermocht. Wir haben dies große Werk hier darauf hin anzusehen, wie es die nothwendige mathematische Gesetzgebung der Natur aller Erfahrung voraus, also naturphilosophisch, darstellt. Newton scheint zwar aus Furcht vor der Willkührlichkeit mathematischer Hypotheſen für die Anwendung gleichsam diesem Gedanken auszuweichen, so wie es die Geschichte seiner größten erfahrungsmäßigen Entdeckung zeigt. Schon Kepler hatte darauf hingewiesen, daß eine anziehende Kraft der Sonne wol die Planeten in ihren Bahnen halte, und nach dem von Huyghens entwickelten Gesetze des Schwunges bei der freien Bewegung im Kreis hatten schon einige Naturforscher erkannt, daß diese Kraft im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung beschleunigen müſſe. Diesem Gedanken folgte nun auch Newton, aber er gab sich ihm nicht hin, ehe er die Induction an die Beobachtungen vom Fall der Körper und von der Wurfbewegung an der Erde anknüpfen konnte. Sollte jene Induction gelten, so forderte er, daß der Mond sich nach diesem Gesetz um die Erde bewegen müſſe, er berechnete dies nach der damaligen unvollkommenen Kenntniß von der Größe der Erde, fand die Vermuthung nicht bestätigt und gab sie wieder auf. Erst nach 7 Jahren bekam er durch die Messungen des Picard in Frankreich eine richtigere Bestimmung des Erdhalbmessers, und nun wurde es ihm der Augenblick einer überwältigenden Ueberraschung, als ihm die Rechnung den Mondlauf unter das Gesetz der Schwere an der Erde stellte. Erst jetzt hielt er es der Mühe werth, die Theorie der allgemeinen Gravitation genauer auszuführen. Dies war für die besondere Anwendung der besonnene Gang der Forschung, aber im großen stehen die Lehren seiner zwei ersten Bücher doch auf der andern Seite. Mit ma-

thematiſcher Nothwendigkeit ſchreiben ſie ihre Geſetze allen Erfahrungen vor, und eben dadurch bekommen ſie die große Gewalt in der Philoſophie, welche ohne dies den glänzendſten Entdeckungen in den Erfahrungswiſſenſchaften nicht zukommen könnte. Denn dieſe würden doch nie durchgreifend allgemeine Geſetze, ſondern nur zufällige beſondere Gebiete der Wahrnehmung beherrſchen. Newton lehrt dies auch ſchon ſelbſt in der Vorrede, wo er ſeine Aufgabe eben als die naturphiloſophiſche beſtimmt, welche an die Stelle der mechaniſchen Potenzen Naturgeſetze ſtellen ſoll. So iſt ſeine Lehre in den erſten Büchern ganz von rein mathematiſcher Entwickelung. Er ſchickt einige Definitionen und dann die Grundgeſetze der Bewegung voraus.

Die acht Definitionen enthalten die Begriffe von den Veränderungen der Bewegung. Dieſe hält er ganz mathematiſch und hütet ſich, ihnen nicht unmittelbar phyſiſche Bedeutung zu geben. Nemlich vis iſt ihm immer nur Bewegung und nicht eigentlich Kraft, nicht die Urſach, welche Bewegung hervorbringt. Aber eben dieſem muß er nachher untreu werden, indem ſeine Grundgeſetze doch nur phyſiſch ihre volle Bedeutung finden. Seine Definitionen ſind:

1) Die Größe der Materie, oder die Maſſe iſt das Maaß derſelben durch das Product der Dichtigkeit in das Volumen.

2) Die Größe der Bewegung iſt das Maaß derſelben durch das Product der Geſchwindigkeit in die Maſſe.

3) Die inliegende Bewegung (vis insita) einer Materie iſt ihr Vermögen des Widerſtandes (potentia resistendi), mit welchem jeder Körper für ſich in ſeinem Zuſtand der Ruhe oder der gleichförmigen gradlinigen Bewegung beharrt. Hier bleibt eigentlich immer noch die Un-

klarheit, welche Leibnitzens Streit gegen das carteſiſche Maaß der Größe der Bewegung veranlaßte, indem Newton meint, in eigentlichſter Bedeutung ſei die vis insita eine vis inertiae. Die mathematiſch richtige Anſicht iſt nämlich, daß die Fortſetzung der gleichförmigen gradlinigen Bewegung zum Zuſtand eines Körpers gehöre und deshalb unverändert bleibe bis einwirkende Kräfte eine Aenderung bewirken. Dem Ausdruck Kraft der Trägheit liegt hingegen die falſche metaphyſiſche Vorausſetzung zu Grunde, daß die gleichförmige gradlinige Bewegung zu ihrer Erhaltung eine ſtetig fortwirkende Kraft bedürfe, durch welche man fälſchlich die Erfolge im Stoße erklären wollte. Newtons ſcharfer mathematiſcher Blick läßt ihn hier in der Anwendung nie fehl greifen; Leibnitz dagegen wird dadurch in den unklaren Streit gegen Descartes verwickelt und Wolf leitet demgemäß aus ſeiner Metaphyſik phyſiſch ganz unbrauchbare Grundgeſetze der Bewegung ab.

4) Die mitgetheilte Bewegung (**vis impressa**) iſt die Einwirkung auf einen Körper, um ſeinen Zuſtand von Ruhe oder gleichförmiger gradliniger Bewegung zu ändern.

5) Bewegung gegen den Mittelpunct (**vis centripeta**) iſt diejenige, in welcher Körper gegen einen Punct gleichſam als Mittelpunct allſeits her gezogen, geſtoßen werden oder auf irgend eine Art ſtreben.

6) Die abſolute Größe der **vis centripeta** iſt das Maaß derſelben nach der größern oder kleineren Wirkſamkeit der Urſache, welche ſie vom Mittelpunct aus in den ganzen Raum umher ausbreitet.

7) Die Beſchleunigungsgröße (**quantitas acceleratrix**) einer **vis centripeta** iſt das Maaß derſelben

nach dem Verhältniß der Geſchwindigkeit, welche ſie in einer gegebenen Zeit hervorbringt.

8) Die Bewegungsgröße (**quantitas motrix**) einer **vis centripeta** iſt das Maaß derſelben nach Verhältniß der Bewegung, welche ſie in einer gegebenen Zeit hervorbringt.

Dieſe **quantitas motrix** einer **vis centripeta** iſt nur eine Größe der Bewegung, wie Descartes ihr Maaß richtig beſtimmt hat, aber bei der **quantitas acceleratrix** der **vis centripeta** kann Newton ſeinem Begriff von vis nicht treu bleiben; er verſteht zwar auch nur Größe einer beſchleunigten Bewegung nach dem Maaß einer wachſenden Geſchwindigkeit darunter, allein er kann den Begriff nicht erklären, ohne unter **vis** eine Kraft zu verſtehen, welche Geſchwindigkeit hervorbringt. Wird nun darauf das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung angewandt, ſo ſetzt man nothwendig voraus, daß die **vis** eine phyſiſche Kraft und eine Grundkraft ſei. Die Betrachtung erhält dann unvermeidlich naturphiloſophiſche Bedeutung.

Dieſem folgen die Grundgeſetze der Bewegung:

1) Jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtand der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung außer in ſo fern er durch mitgetheilte Bewegung (**a viribus impressis**) gezwungen wird, ſeinen Zuſtand zu verändern.

2) Die Veränderung der Bewegung ſteht im Verhältniß der mitgetheilten Bewegung nach ihrer Bewegungsgröße (**vi motrici impressae proportionalis**).

3) Wirkung und Gegenwirkung ſind immer gleich oder die gegenſeitigen Einwirkungen zweier Körper auf einander ſind immer gleich aber in entgegengeſetzter Richtung.

Hieraus wird dann zunächſt abgeleitet das Geſetz des Parallelogramms und die Grundgeſetze der Relativität

aller Bewegung. Entgegengesetzte Richtungen gegen einander aufgehoben, bleibt die Größe der Bewegung bei allen innern Gegenwirkungen in einem System von Körpern immer unverändert; der gemeinschaftliche Schwerpunct zweier oder mehrerer Körper verändert durch die innern Gegenwirkungen derselben seinen Zustand der Ruhe oder Bewegung nicht, ruht also entweder oder folgt einer gleichförmigen gradlinigen Bewegung, wenn keine äußern Kräfte einwirken. Bewegen sich mehrere Körper in einem gegebenen Raum, so erfolgen ihre gegenseitigen Bewegungen in ganz gleicher Weise, dieser Raum mag ruhen oder einer gleichförmigen gradlinigen Bewegung folgen; mögen sich Körper unter einander bewegen, wie es sei, wenn sie dabei von gleichen beschleunigenden Kräften in parallelen Richtungen bewegt werden, so werden ihre gegenseitigen Bewegungen ganz dieselben bleiben, diese letzteren Bewegungen mögen erfolgen oder nicht.

Aus diesen einfachen mathematischen Grundlagen entwickelt Newton mit Hülfe der Methode der ersten und letzten Verhältnisse, das heißt durch die von ihm erfundene Fluxionenrechnung, die Theorie der Bewegungen, so wie sie durch alle Arten der beschleunigenden Kräfte bestimmt werden. Er führt dies nach dem Gesetz der allgemeinen Gravitation für den Fall unsrer Astronomie aus, indem er aus diesem die Keplerischen Gesetze ableitet, die Bewegungen der Planeten, Monde, Kometen so wie der Ebbe und Fluth bestimmt. Er weist nach, daß die Kräfte der Cohäsion und die in den chemischen Processen wirkenden nicht Folge der allgemeinen Gravitation sein können, aber er spricht schon in der Vorrede die Vermuthung aus, daß sich alle Naturerscheinungen aus ähnlichen Gesetzen werden erklären lassen, indem sie von den Kräften abhängen, durch welche die Theilchen der Körper sich gegenseitig an-

zie-

ziehen, nach regulairen Figuren zusammen haften oder sich abstoßen. Nun haben wir schon mehr gesehen, wie die Astronomie eigentlich die Lehrerin der Philosophie wird. Darin liegt auch hier Newtons größtes Werk. Er verwandelte, als Folge seiner mathematischen Grundgesetze, die ganze physische Astronomie in die Folgesätze eines mechanischen Lehrsatzes, indem er zuerst bewies, daß jede Bewegung, für die Keplers Gesetze gelten, durch eine stetige Beschleunigung im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung vom anziehenden Mittelpunct bewirkt werde, dieses Gesetz der Beschleunigung aber auch Keplers Gesetze zur nothwendigen Folge habe.

III. Hiermit gab er den glänzenden Beweis für die Selbstständigkeit und wissenschaftliche Unerschütterlichkeit der Körperlehre. Newtons Lehre vernichtete vollständig die substantiellen Formen und löste das alte Räthsel von der ὕλη. Kein Schüler Newtons kann mehr für die menschliche Wissenschaft an der Unerschütterlichkeit und Selbstständigkeit dieser Körperlehre zweifeln. Um uns aber über diese tiefe naturphilosophische Bedeutung seiner Lehre zu verständigen, müssen wir die oben gemachten Bemerkungen genau beachten. Newton wollte für sein der Beobachtung entlehntes Gesetz der allgemeinen Gravitation der zukünftigen Wissenschaft noch den weitern Spielraum lassen, daß sie diese im umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung beschleunigten Bewegungen nicht als unmittelbare Folge von Grundkräften der Materie voraussetzen, sondern dereinst aus höheren Ursachen ableiten solle, für welche er zum Schlusse der Optik andeutet, daß die vollendete Naturphilosophie sie dereinst aus der höchsten Erkenntniß Gottes werde ableiten können. Aber diese Andeutungen stimmen nicht mit der Consequenz seiner Lehre. Der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung

und Gegenwirkung hat vielmehr eine viel beschränkendere Bedeutung für die Macht der menschlichen Wissenschaft. Newton hat durch die Ausführung seiner Lehre sonnenklar gezeigt, nicht nur die allgemeine Gültigkeit dieses Gesetzes, sondern auch die Ausdehnung des Gesetzes der Trägheit auf die Unveränderlichkeit der Masse und ihrer Grundkräfte, denn nur unter diesen Voraussetzungen gelten die Gesetze der physischen Astronomie. In dieser Welt der Masse, die keinen Anfang in der Zeit hat, kann die Masse weder vermehrt noch vermindert, und die Grundkraft nicht verändert werden; ihre Umwandlungen beruhen bloß auf jenen mathematischen Gesetzen, indem sie durch die letzten vollständigen Gesetze für die Relativität der Bewegung den Bestimmungen für einen absoluten Raum entzogen werden, und diese mathematischen Gesetze sind sich selbst genug, sie werden nie auf die Ideen des göttlichen Ursprungs aller Dinge zurückgeführt werden können. Diese Lehre gehört also einem selbstgenügsamen Naturalismus, welcher nur durch den Unterschied der endlichen und ewigen Wahrheit mit unsern Glaubensüberzeugungen in Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Diese Bemerkungen scheinen mir für die richtige Beurtheilung der Geschichte der Philosophie von großer Erheblichkeit. Für die Naturwissenschaft selbst ist aber das richtige in Newton's methodischen Regeln ohne Vergleich wichtiger als diese Vertheidigung der naturphilosophischen Grundlage. Die Erfahrung bleibt für die Fortbildung der Lehre doch unsre einzige Lehrerin und nie wird es frommen, sich nur a priori willkührlichen mathematischen Hypothesen anzuvertrauen. Newton hat für Bacon's Forderung der Naturgesetze anstatt der **formae substantiales** die Methode und für Galilei's Beispiel dazu die Ausführung durch die ganze mechanische Physik hindurch gegeben. All-

lein für die Processe der krystallinischen und organischen Gestaltung ist die Anwendung dieser Methoden immer nur noch auf eine untergeordnete Weise gelungen und daher den Naturphilosophen das Räthsel noch stehen geblieben, mit dessen phantastischer Lösung wir immer noch gestört werden.

So stehen uns also in Newton's Lehre die Methoden der Induction und die mathematisch-naturphilosophische Grundlage neben einander. Ueber das erste verstand er sich ganz und sicherte uns damit die reiche Ausbeute neuer Entdeckungen, über das andere war er sich mathematisch vollkommen klar, aber nicht so in der Berührung der Physik mit der Metaphysik und daher mit der Gotteslehre. Hier träumte er, der Raum sei das Sensorium Gottes und meinte dann, die Gottheit müsse von Zeit zu Zeit wieder Hand an ihr Werk legen, um das nach und nach hinschwindende Getriebe der Natur wieder in neuen Schwung zu setzen. Gegen diese Ansichten sprach Leibnitz und behauptete vorzüglich, daß eine solche göttliche Nachhülfe an die Natur der Idee der allweisen Allmacht nicht unpassend sei. Newton's Schüler und Freund Samuel Clarke suchte ihn dagegen zu vertheidigen, aber Leibnitz hatte den schärferen metaphysischen Gedanken für sich. Indessen gab dies doch der Sache nicht die rechte Erläuterung. Newton hatte nur die Metaphysik und die Gottesidee fälschlich eingemengt, seine Frage ist eigentlich nur eine physische. Die Tangentialgeschwindigkeit jedes Planeten hat der Planet aus früheren Zuständen mit in das System gebracht und ihr mittlerer Werth erhält sich nach den innern Gegenwirkungen im System unverändert. Sollten aber äußere Ursachen beständig vermindernd darauf wirken, so wird sie nicht wieder ersetzt, das Getriebe des Systems wird nach und nach immer schwächer werden und das System endlich in seinen

Schwerpunct zusammenstürzen. Nun laufen die Kometen quer durch das Planetensystem, und die Medien, welche den Lichtstrahl tragen, erfüllen alle Räume. Damit sind also Bedingungen einer, wenn gleich noch so geringen, Störung gegeben, welche die unendliche Zeit hindurch den Kreislauf des Systems mindern und endlich zum Stillstand bringen müssen. Dies ist das Richtige in Newton's Bemerkung, aber die Hülfe gegen dieses Stocken in der Natur hätte er nicht in einer übernatürlichen Einwirkung Gottes, sondern in den Naturgesetzen selbst suchen sollen. Doch von dieser Seite wußte Leibnitz die Sache noch weniger aufzufassen, seine Gegenrede blieb eine sehr unbestimmt metaphysische. Ich kann die Sache einfach an dem stoischen Bilde von der Weltverbrennung erläutern. Hat die Natur die innern Kräfte in sich, die Welt, wenn sie sie in ihren Umwandlungen niedergebrannt hat, auch aus ihrer Asche wieder neu erstehen zu lassen, so entspricht die Natur einer immer gleichen Kraft des Lebens die unendliche Zeit hindurch. Nehmen wir nun dafür die Anziehungen und Abstoßungen unter den Gesetzen der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung auf die Probe, so erhalten wir das Ergebniß, daß jedes System des Kreislaufes aus seinem Zusammensinken wieder neu erstehen werde. Ja wir sehen, geführt von Herschel, in den Tiefen der Himmelsräume diesen Umbildungen der Sonnensysteme gleichsam selbst zu. Und so bleibt endlich die ganze Betrachtung auch nur von physischer Bedeutung. Für den Menschen verliert sie zuletzt gerade um ihrer Größe willen in der Unermeßlichkeit ihrer Raumweiten und ihrer Zeitläufte alle Bedeutung. Stirb nur! und du wirst mit einem Male den ganzen Raum los mit sammt der Zeit, aber innen im Geiste entfernt sich nicht von dir weder die Schönheit der Blüthenflur, noch

die Liebe in deinem Herzen, noch die allumfassende ewige Liebe.

5. Leibnitz und Wolf.

§. 167.

Von Newton und Spinoza werden wir am nächsten zu Leibnitz Eingreifen in die Geschichte der Philosophie geführt, der mit Newton wetteiferte und in der Metaphysik so nahe dem Spinoza folgte.

Gottfried Wilhelm Leibnitz, der Sohn eines Professors zu Leipzig, wurde dort 1646 geboren, studirte die Rechte, ging aber neben dem mit umfassendem Genie in Philosophie, Mathematik, ja in den Inbegriff aller Wissenschaften ein. Sein Geist und seine mathematischen Entdeckungen zeichneten ihn früh aus. Wiederholte Reisen durch Deutschland, Frankreich und England brachten ihn mit den meisten ausgezeichneten Gelehrten seiner Zeit in persönliche Verbindung, und dadurch in den ausgebreitetsten Briefwechsel, durch welchen er ungemein anregend und belehrend auf die größten Geister seiner Zeit wirkte. Er lebte seit 1676 als Bibliothekar in Hannover, wurde königlicher geheimer Justizrath und Historiograph, kaiserlicher Freiherr, Reichshofrath und Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Er starb im Jahre 1716.

Leibnitz lebte in unermeßlicher Vielgeschäftigkeit, außer seinem Briefwechsel mit juristischen, mathematischen, technologischen, philologischen, geschichtlichen und philosophischen Arbeiten beschäftigt. Diese Vielgeschäftigkeit ist wol vorzüglich Ursache, daß wir von ihm als Philosophen mehr theilweis anregende als ausführende Arbeiten erhalten haben. Er scheint hier immer nur bestimmten fremden Anregungen der Gedanken gefolgt zu sein. Seine bleibend-

ſten Verdienſte hat er in den mathematiſchen Wiſſenſchaften erworben. Eine Andeutung von Newton's Idee der Methode der Fluxionen führte ihn zur Erfindung der Differential- und Integralrechnung und dadurch zur unendlichen Bereicherung der höheren Geometrie mit jenem vortrefflichen Zeichenſyſtem, bei deſſen Grundlagen unſre größten Meiſter geblieben ſind, und welches das Erlernen und Fortbilden dieſer Wiſſenſchaften ſo unendlich erleichtert hat. Leibnitzens Geiſt zeigte ſich überhaupt weit vielſeitiger als der des Newton, nur in der mathematiſchen Phyſik blieb er gegen ſeinen Nebenbuhler weit zurück. Mochte nemlich die Metaphyſik des Newton mit ihrer Vorſtellung vom Verhältniß Gottes zur Welt auch noch ſo viel beſchränkter bleiben, als die des Leibnitz, ſo hatte Newton doch den klaren Blick vor Leibnitz voraus, der ihn alle Metaphyſik von ſeiner Naturlehre fern halten ließ. Leibnitz hingegen verſtand Newtons großen Gedanken der Mechanik des Himmels nicht, ja er fand ihn nicht einmal. Leibnitz behielt wie Descartes (z. B. bei dem Streit um den leeren Raum), die Allmacht und Weisheit Gottes als einen Erklärungsgrund für die Grundgeſetze der Bewegung bei. Sein Streit um das Maaß der lebendigen Kräfte iſt nur von untergeordneter mathematiſcher Bedeutung, aber philoſophiſch wurde er von der Hoffnung irre geführt, mit den Phantaſien ſeiner Monadenlehre der Phyſik zu Hülfe kommen zu können. Dies brachte ihn den Abenteuern des jüngern van Helmont nahe, und hätte ſelbſt den großen Vortheil der carteſiſchen Schule, in der völligen Scheidung der wiſſenſchaftlichen Erklärungsgründe für Körper und Geiſt wieder verloren gehen laſſen, wenn die Schüler conſequenter bei ſeiner Anſicht geblieben wären. Die Monadenlehre nämlich verwandelt die Körper ſelbſt in Aggregate von

vorſtellenden Weſen, ſo daß eigentlich alle wiſſenſchaftlichen Principien pſychiſche ſein mußten, wodurch alle Klarheit und Beſtimmtheit der mathematiſchen Grundgeſetze der Bewegung aufgehoben würde, und wodurch er dann auch zu ſeinen geſchmackloſen Hypotheſen über die Natur des organiſchen Lebens verleitet wurde.

Demgemäß können wir philoſophiſchen Anſichten des Leibnitz nur bruchſtückweis folgen. Es kommt 1) für die Weltanſicht ſein metaphyſiſches Syſtem in Frage, in welchem er nebſt Descartes vorzüglich Spinoza folgt; 2) ſeine Theodicee, die er einer Aufforderung der Königin von Preußen, Sophie Charlotte gemäß, eigentlich polemiſch gegen Bayle ausführte. Daneben ſtehen noch ſeine dialektiſchen Lehren nach zwei Richtungen, nemlich 3) ſeine Fortbildung der carteſiſchen Dialektik und 4) die zuletzt in den **nouveaux essais sur l'entendement humain** polemiſch gegen Locke entwickelte Lehre.

a. Die Monadenlehre und das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie.

Leibnitzens metaphyſiſches Syſtem beſteht ganz in der Hypotheſe von den Monaden. Es iſt eine Lehre von ſehr einfachen und klaren Grundgedanken, welche aber wegen der Nichtbeachtung der mathematiſchen Phyſik eine ſehr geſchmackloſe Entfaltung bekommen hat. Er geht wie Spinoza mit Descartes von dem Nachdenken über die Subſtanz aus, aber erhält gleich durch eine eigenthümliche Wendung der Betrachtung einen Vortheil über Spinoza, welcher ſeine Lehre für den Anfang behender und entwicklungsfähiger macht. Leibnitz geht nemlich von dem Gedanken aus, daß alles Zuſammengeſetzte aus dem Einfachen beſtehen müſſe. Alles beſteht alſo aus einfachen Subſtanzen. Nun aber giebt es nichts Einfaches als vorſtellende Weſen, folglich beſteht alles in der Welt

aus einfachen vorstellenden Wesen, welche er Monaden, Atome, die Elemente der Dinge, auch Entelechien nennt. Mit dieser Voraussetzung meint er die widerstreitenden Ansichten der Früheren, Platon mit Aristoteles, Aristoteles mit Demokritos friedlich vereinigen zu können. Wir gewinnen mit ihm über Spinoza, daß wir von der beschwerlichen Einheit der Substanz los kommen und der Monaden unendliche neben einander voraussetzen können. Da nun aber auch hier die Entwickelung der Lehre nur in willkührlichen Phantasien erhalten werden kann, so verlieren wir auf der andern Seite an Klarheit und Bestimmtheit des Gemäldes, indem Spinoza so bequem Ausdehnung und Denken, Leib und Seele neben einander behielt, hier dagegen die Körper aus vorstellenden Monaden zusammengesetzt werden müssen, wodurch das Philosophem eigentlich jedes klaren Unterscheidungsgrundes zwischen Körper und Geist ermangelt, indem Körper und Geist nur gradweis von einander unterschieden werden, und doch das System sich selbst genug sein soll.

Zu diesem Grundgedanken von der Monade, als dem einfachen vorstellenden Wesen, empfängt Leibnitz von der Metaphysik noch das Gesetz: in ein einfaches Wesen könne nichts von außen einwirken; ein solches könne nicht aus andern entstehen, sondern nur aus Nichts erschaffen werden oder vernichtet werden. Die ganze weitere Ausmalung der Monadenwelt ist nur ein willkührliches Phantasiestück, um den abstracten metaphysischen Begriff mit der Erfahrung in Verbindung zu bringen. So nimmt Leibnitz an, jede Monade habe gewisse Qualitäten, wodurch sie sich von andern unterscheidet; erschaffene Monaden seien innern Veränderungen dieser Qualitäten unterworfen durch ihre innere Kraft, neben welcher also noch ein Schema der Vielheit in der Einheit der Monade sei.

Solche vorübergehende Zustände in der Monade sollen nun die perceptiones und die appperceptiones sein und deren Ursachen die Begierden (appetitus). Er unterscheidet demgemäß Grade der erschaffenen Monaden. Bloße Monaden (nudae monades) sind solche, die keine deutlichen Perceptionen haben, schlafende körperliche Monaden, die untersten Grade lebender Wesen. Monaden, in denen die Perceptionen deutlicher werden und sich zur Erinnerung erheben, sind Thierseelen, solche aber, die der Apperception, der Reflexion und des Selbstbewußtseins theilhaft sind, somit der Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten und Gottes heißen vernünftige Seelen oder Geister.

Ueber alle diese erschaffenen Monaden ist die eine höchste allervollkommenste, die Gottheit, erhoben, der letzte Grund aller Dinge. Die erschaffene Welt ist der Gedanke Gottes. Durch Gott, das vollkommenste Wesen, den Inbegriff aller Realität, ist unter den unendlich vielen möglichen Welten die vollkommenste, die beste wirklich. Aber jede Monade ist im göttlichen Gedanken ein Spiegel der Welt. Nur in Gott ist die vollkommen deutliche Vorstellung aller Dinge, in den andern Monaden nur eine mehr oder weniger unvollkommne, so daß in diesen Stufen nach und nach immer mehr untergeordneter Monaden durch ihre immer unvollkommneren Vorstellungen der Welt auch alle unendlichen möglichen Welten wirklich sind. In der Einheit des göttlichen Gedankens, dessen Spiegel alle Seelen sind, ist also die vorherbestimmte Harmonie alles Seins und Vorstellens gegründet. Alle Geister zusammen bilden den Staat Gottes, das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Regenten, in welchem das Reich der Endursachen mit dem der wirkenden Ursachen harmonisch verbunden ist, die moralische Welt als das Reich der

Gnade mit der physischen Welt als dem Reich der Natur.

Die Welt der appercipirenden Monaden wird das Reich der Gnade, die Welt der schlafenden und der nur percipirenden das Reich der Natur. Bei der Vereinigung von diesen beiden durch die vorherbestimmte Harmonie und also für die Unterordnung des **nexus effectivus** unter den **nexus finalis** bleiben wir dann bei des Bacon von Verulam Weisung und der einfachen Analogie mit der menschlichen Technik. Für die Naturlehre gelten nur die Naturgesetze der wirkenden Ursachen, aber der Herr der Natur hat diese (wie der Mensch die Kräfte seiner Maschinen) seinem Willen unterworfen und so stimmt der Lauf der Natur zu den göttlichen Zwecken im Reiche der Gnade.

Mit diesem Bild von dem Geisterreich in Gottes Gedanken verbindet er nun aber von Anfang an die Vorstellung der Körperwelt in jener unangenehmen Weise, daß die ganze stetige Raumerfüllung in jedem Theil des Raumes, welchen selbst er ein Product der Verhältnisse der Monaden sein läßt, aus unendlich vielen Monaden als Atomen bestehen soll, die dann alle belebt sind. Daraus giebt er eine Art physiologischer Ausführung über den Organismus, bei der man nicht verkennen kann, wie seine Phantasie nur von der Neuheit der mikroskopischen Entdeckungen der Infusionsthiere und Saamenthierchen geleitet wurde, und neben dem wol von der Phantasie des jüngern van Helmont. Spinoza's Vorstellung, daß der Leib, als Modification der göttlichen Ausdehnung, das besondere Object der Modification des göttlichen Denkens sei, welches die Seele dieses Leibes ausmacht, wird hier so ausgemalt, daß die Monaden von höheren Graden

als Centralmonaden oder Entelechien im thierischen Körper von unendlich vielen andern umgeben werden, welche dessen Organe bilden, so daß diese Centralmonaden als Weltspiegel besonders diesen Körper vorstellen. Er malt dies z. B. so geschmacklos aus, daß er bei der Empfängniß ein Saamenthier zum vernünftigen menschlichen Geist erwählt werden läßt. Diese Phantasien hätten den gesunden Geist der Naturlehre ganz verderben können, wenn man sich fester an sie angeschlossen hätte. Aber Leibnitz bleibt selbst nicht so streng dabei. Er läßt die Seelen nach den Gesetzen der Endursachen durch Begierde, Zweck und Mittel; die Körper nach Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen wirken. So stellt er in der Welt die Reiche der Endursachen und der wirkenden Ursachen neben einander. Er sagt ungefähr mit Spinoza, ein Geschöpf wirket außer sich, in so fern es vollkommen ist, es leidet von einem andern, in so fern es unvollkommen ist. So wirkt die Seele auf den Körper, doch ist dieser Einfluß nur ideal durch die Einheit in Gottes Gedanken und nach der vorherbestimmten Harmonie. Die Seele wirkt nach ihren Gesetzen, als wenn keine Körper in der Welt wären, und eben so die Körper, als wenn keine Seelen da wären. Aber beide stimmen doch nach der vorherbestimmten Harmonie zusammen, weil sie alle Darstellungen eines und desselben Universums sind. Vergebens aber würde sich Leibnitz bemüht haben, aus den Principien der Monadenlehre irgend einen Grund für den Unterschied der in der vorherbestimmten Harmonie verbundenen Körperwelt und Geisteswelt fest zu stellen. Er bildet sich zwar ein, ein metaphysisches System zu geben, aber er entlehnt in der That den ganzen Stoff, aus dem seine Phantasie den Weltbau aufführt, nur der Erfahrung.

b. Die Dialektik der Monadenlehre.

So ist diese Monadenlehre eine hyperphysische Phantasie auf denselben Unterlagen wie die des Geulinx, Malebranche und Spinoza, zwar weiter ausgeführt, aber darum um nichts lobenswerther. Allein von der dialektischen Seite verdient Leibnitzens Ausführung in der Geschichte der Philosophie doch eine bedeutende Anerkennung. Denn in der wirklichen Handhabung der Dialektik hat er sich selbst unbewußt den logischen Dogmatismus der Scholastiker vollkommen systematisch und klar durchgebildet, indem er Spinoza's Dialektik die größere Vollendung gab.

In Rücksicht der Logik hatte Leibnitz schon früh den eignen Gedanken von einer Charakteristik oder Zeichenlehre als einer Wissenschaft gefaßt, in der die philosophische Erkenntniß in ihre einfachen Begriffe zerlegt werden sollte, um dann dem philosophischen Gedanken in seinen Zusammensetzungen eben so mit einem Zeichensystem zu Hülfe zu kommen, wie dies in der Zahlenlehre so gut gelungen ist. Allein bei diesem Entwurf war der Unterschied der philosophischen und mathematischen Erkenntniß gar nicht beachtet; so viel er daher auch ins unbestimmte von diesem Gedanken sprach, so machte es ihm das Wesen der Philosophie doch unmöglich, auch nur zum ersten Versuch einer Ausführung seiner Idee zu gelangen.

In das eigenthümliche seiner Dialektik wurde er daher von einer ganz andern Seite hinein geführt. Die Consequenz seines Philosophems führte ihn zur Anerkennung der Scholastik und zur Befreundung mit derselben zurück. Und dieses geschah nicht mit Unrecht. Die Baconische zum Sensualismus ausgebildete Schule verwarf nemlich die scholastische Metaphysik wegen ihrer augenfälligen Unfruchtbarkeit, ohne sie tief genug erforscht zu haben, und

die alleinigen klaren Vertheidiger der Metaphysik in der Carteſiſchen Schule hatten unerkannt doch das Grundvorurtheil der Scholaſtik noch beibehalten. Man mußte ſich alſo deſſen erſt wieder beſtimmter bewußt werden, um darüber hinaus kommen zu können.

Die Vorausſetzung der Erkenntniß, welche unabhängig von der Anſchauung nur durch den denkenden Verſtand beſtehen ſoll, führt nemlich unvermeidlich auf die zwei Lehren von den Principien, wie ſie Ariſtoteles theils in den höchſten Grundſätzen, theils in den höchſten Begriffen angab. Die höchſten Grundſätze ſollen die Grundſätze der Logik, nach Ariſtoteles, wie wir ſchon oft erwähnten, der Satz des Widerſpruchs und der des ausgeſchloſſenen dritten, ſein; die höchſten Begriffe aber ſind als die höchſten Principien der Phyſik ὑποκείμενον, εἶδος und στέρησις, Subject, bejahendes und verneinendes Prädicat. Dieſen beiden Lehren gab Leibnitz eine vollendetere Ausbildung, natürlich immer unter dem gleichen Fehler, daß alle nothwendigen Erkenntniſſe als analytiſche Urtheile abgeleitet werden ſollen.

Rückſichtlich der erſten Lehre ſehen wir ihn von einer Kritik des carteſiſchen Princips der Wahrheit in der **perceptio clara et distincta** ausgehen. Er unterſcheidet: eine Erkenntniß iſt entweder dunkel oder klar, und die klare wieder entweder verworren oder deutlich und die deutliche entweder unvollſtändig oder vollſtändig, auch entweder durch Zeichen gegeben oder anſchaulich, ſo daß die zugleich vollſtändige und anſchauliche die vollkommenſte iſt *).

*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, in Leibn. Opp. T. II. V. I. p. 14.: est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva, et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.

Diese Unterschiede stehen also so, wie wir sie in der Logik für die Begriffe beibehalten haben. Bei Leibnitz sind sie aber von mißlicherem Gebrauch, weil er sie gleich auf die Erkenntniß bezieht. Er unterscheidet die anschauliche Vorstellung nur als die unmittelbare von der symbolischen durch Zeichen und beachtet dabei nicht den Unterschied zwischen anschaulicher Erkenntniß von Einzelwesen und dem Denken allgemeiner Begriffe. Ferner besteht ihm die Klarheit darin, daß eine Vorstellung zur Unterscheidung ihres Gegenstandes von andern zulangt, und die Deutlichkeit darin, daß wir in einer Namenerklärung die zu dieser Unterscheidung zulänglichen Merkmale angeben. Indessen kann auch ein Merkmal für sich als **nota primitiva, nota sui ipsius, idea simplex** deutlich sein, wenn sie durch sich allein diese Unterscheidung bestimmt. Dem deutlichen setzt er nemlich eigentlich die klare, aber verworrene Erkenntniß entgegen, in der wir die zur Unterscheidung erforderlichen Merkmale nicht besonders anzugeben vermögen, ungeachtet der Gegenstand solche besitzt. Dieser Unterschied des Deutlichen und Verworrenen ist dann für seine Metaphysik von großer Wichtigkeit. Er erklärt nicht nur alle sinnlichen Vorstellungen, wie die von Farbe und Duft, sondern auch alle Vorstellungen vom Ausgedehnten, vom Räumlichen und Zeitlichen wegen der Stetigkeit und der Theilbarkeit ins unendliche für verworren und nur die Vorstellung von der Welt der Monaden für deutlich. Alle jene sinnlichen Vorstellungen und die vom Ausgedehnten gehören also nur einer Erscheinung der Dinge, ihr wahres Wesen besteht dagegen nur in der Welt der Monaden.

So hat Leibnitz am aller bestimmtesten die kantische Lehre vom transcendentalen Idealismus vorbereitet, indem er so bestimmt die mathematisch bestimmte Erkennt-

niß als verworrene Erkenntniß, die nur Erscheinungen vorstellt, von der Dinge wahrem Wesen unterscheidet. Aber fälschlich erhebt er dann durch seine Metaphysik die Erkenntniß der Monadenwelt als die adäquate deutliche über die Erscheinung. Oder mit andern Worten, Kant hat seine Lehre vom transcendentalen Idealismus dadurch gewonnen, daß er Leibnitzens Erscheinung in den mathematischen Anschauungen genauer feststellt, dagegen aber die Monadenlehre durch die Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe vernichtet. Dies letzte wollen wir gleich hier genau beachten.

Unsre deutliche Erkenntniß, lehrt Leibnitz, bleibt unvollkommen, wenn sie nur nach Namenerklärung diese Unterschiede und nicht auch nach Sacherklärung die Möglichkeit ihrer Gegenstände erkennen läßt. Diese Möglichkeit wird nach ihm erkannt, theils a **posteriori** durch die Erfahrung, daß eine Sache existire, theils a **priori** durch die Zergliederung der Begriffe, wodurch sie entweder auf sonst schon erkannte Möglichkeiten zurückgeführt werden, oder in einer vollständigen Entwickelung ihrer Merkmale nachgewiesen wird, daß kein Widerspruch in ihnen liege. Denn dann soll der Begriff auch offenbar ein möglicher sein. Diese letzte Bestimmung der Möglichkeit a **priori** führt ihn also für alle nothwendige Erkenntniß bestimmt auf den leeren logischen Dogmatismus. Er bleibt bei dem logischen Kriterium der Wahrheit: eine Vorstellung ist wahr, wenn ihr Begriff ein möglicher ist, das heißt, keinen Widerspruch in sich hat; eine Vorstellung ist falsch, wenn ihr Begriff einen Widerspruch in sich trägt.

Die nothwendigen Wahrheiten beruhen also auf Demonstrationen durch Schlüsse. Können wir den Grund einer nothwendigen Wahrheit durch Zergliederung finden, so lösen wir sie in einfachere Vorstellungen und Wahrhei-

ten auf, bis wir zu den aller ersten gelangen. Hier giebt es einfache Vorstellungen, welche nicht definirt werden können, und Axiome und Postulate als erste Principien, welche nicht bewiesen werden können und keines Beweises bedürfen, diese sind identische Sätze *). So hat er also alle Voraussetzungen seiner Beweise auf identische Sätze zurückgestellt und sonderbarer Weise die klaren Widerlegungen dieses Entwurfes durch die alten Skeptiker und neuerdings durch die Sensualisten im blinden Vertrauen auf die Machtvollkommenheit des reinen Denkens übersehen.

Darum stellt er dann an die Spitze der ganzen demonstrativen Methode die logischen Grundsätze und diese in den zwei Sätzen, dem Satze der Identität oder des Widerspruchs und dem Satze des zureichenden Grundes (**principium rationis sufficientis**). Den ersten spricht er aus: von zwei widersprechenden Sätzen ist der eine wahr, der andere falsch; oder was einen Widerspruch in sich trägt ist falsch und was dem falschen widerspricht, ist wahr. Den Satz des zureichenden Grundes aber giebt er so: es kann keine Thatsache und es kann kein Satz wahr sein, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders ist, wenn uns auch diese Gründe öfters unbekannt sein können **).

Nun meint er, alle adäquate und deutliche Erkenntniß werde nur denkend erkannt, alle sinnliche bleiben verworren;

*) Principia philosophiae §. 31—35. Quando veritatis necessariae ratio reperiri potest per analysin, dum eam resolvimus in ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit. Et dantur tandem ideae simplices, quarum definitiones dare non licet. Dantur etiam axiomata et postulata aut verbo principia primitiva, quae probari nequeunt, nec probatione indigent, atque ista sunt enuntiationes identicae.

**) Princ. phil. §. 32—38.

ren; ferner alle mathematische Wahrheit werde aus dem ersten Grundsatz bewiesen, der Uebergang zur Physik und Metaphysik aber durch den Satz des zureichenden Grundes erhalten.

Daß er nun diesen leeren Grundsätzen analytischer Urtheile so viel Vertrauen sichern konnte, wurde vorzüglich dadurch vermittelt, daß man den logischen Widerspruch mit dem realen Widerstreit verwechselt, den man erst durch die Erfahrung kennen oder durch eine synthetische Erkenntnißweise einsehen lernt und dann besonders dadurch, daß der Grundsatz des zureichenden Grundes unmittelbar durch die Verbindung und Verwechslung des logischen Satzes vom Grunde mit dem metaphysischen Gesetz der Bewirkung gebildet ist *). So gilt er dem Leibnitz vor allen Dingen, um durch ihn das Dasein Gottes zu beweisen.

Sollte nun unsre Erkenntniß des Wesens der Dinge wirklich nur aus diesen logischen Grundsätzen gefaßt werden können, so müßte sie uns ganz im reinen Denken entspringen. Consequent aufgefaßt wäre sie also die Erkenntniß, in deren Besitz sich unsre Urtheilskraft nur vermittelst der Form des kategorischen Urtheils für sich setzte. Die menschliche Vernunft hat freilich gar keine andere Erkenntniß einzelner Dinge, als mit Hülfe der anschaulichen Stellengebung in Raum und Zeit für die Subjecte unsrer Urtheile und keinen Gehalt ihrer Eigenschaften als aus den anschaulich erkannten Beschaffenheiten für die Prädicate derselben. Wollen wir aber jener leeren Abstraction einmal nachgehen, so können wir ihre Gesetze systematisch vollständig aufweisen in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, das heißt in der Verwechslung der Formen der

*) S. mein System der Logik §. 41.

Vergleichung, so wie sie durch die leere Form des Urtheils möglich gemacht werden, mit den Gehaltbestimmungen unsrer Erkenntniß. Diese Nachweisung zeigt dann, daß Leibnitzens Metaphysik der Monadenlehre consequent dieser Verwechslung entspricht und also die vollständige Ausbildung des Scholasticismus enthält, so wie uns Kant dieses in der Kritik der reinen Vernunft (Elementl. 2. Th. 1. Ab. 2. B. 3. H. Anh.) nachgewiesen hat. Die Vergleichung macht sich auf folgende Weise:

1) Qualität. Einstimmung und Widerstreit.

Es giebt keinen andern Widerstreit als den durch bloßes Denken zu bestimmenden, das heißt den Widerspruch, den Widerstreit der Bejahung und Verneinung derselben Beschaffenheit (εἶδος und στέρησις). Also Realitäten, das heißt bejahende Beschaffenheiten widerstreiten einander nicht. So entsteht das Ideal des Inbegriffs aller Realitäten, welches uns seit der aristotelischen Dialektik der Kirchenväter so oft begegnete und hier Leibnitzens Idee der Gottheit bildete.

Nach diesem Inbegriff aller Realitäten oder aller Möglichkeit bildet er die Idee eines allervollkommensten Wesens, in welchem alle diese Realitäten oder Möglichkeiten bejaht sind. Ein solches Wesen ist möglich, weil Realitäten einander nicht widerstreiten, und also durch seinen bloßen Begriff auch wirklich. Es ist das höchste Wesen, die Gottheit. Unter diesem finden unendlich viele Wesen von untergeordneter Vollkommenheit statt, in welchen die Realitäten zum Theil bejaht, zum Theil verneint sind.

2) Quantität. Einerleiheit und Verschiedenheit.

Ein einzelnes Wesen ist dasjenige, in welchem eine entitas tota enthalten ist, das heißt, welches in Rücksicht jeder Realität aus dem Inbegriff aller Realitäten entwe-

der bejaht oder verneint bestimmt ist. Das **principium haecceitatis** oder **individuationis** ist also der Satz des Nichtzuunterscheidenden (**principium identitatis indiscernibilium**): was sich nicht unterscheiden läßt, ist dasselbe, wie Leibnitz ihn unmittelbar aufstellt.

3) Verhältniß. Das Innere und Aeußere.

Nun sind aber alle unmittelbaren Bestimmungen der Wesen nur als innere Bestimmungen ihrer Eigenschaften möglich, folglich sind alle Wesen einfache vorstellende Wesen, das heißt Monaden.

Die Gottheit als das Ideal des Inbegriffs aller Realität ist also die Urmonas, durch deren schaffenden Gedanken alle anderen Wesen sind, welche nur durch die inneren Bestimmungen in diesem Gedanken, das heißt durch die vorherbestimmte Harmonie ihre äußeren Verhältnisse bekommen.

4) Modalität. Materie und Form.

Daher sind alle Formen nur Verhältnisse, welche unmittelbar durch die inneren Bestimmungen der Wesen gegeben werden. Raum, Zeit und Gesetz müssen nur als äußere Verhältnisse durch die Wesen bestimmt sein.

Dies sind die systematisch aufgestellten Principien dieser Lehre. Da nun aber unser denkender Verstand nur die leere Form des Urtheils besitzt und allen Gehalt der Erkenntniß von außen empfangen muß, so greift diese ganze leibnitzische Lehre ins Leere. In unserer Erkenntniß sind die Formen der Nebenordnung der Dinge in Raum, Zeit und Gesetz unabhängig von der einzelnen Erkenntniß des Wirklichen und als höhere nothwendige Bedingungen desselben bestimmt. Hier hat es gar keine Bedeutung, die Möglichkeit von Raum, Zeit und Gesetz erst von den Dingen in und unter diesen ableiten zu wollen. In unsrer Erkenntniß ist der Unterschied des Einzelnen wirklichen nicht specifisch durch Beja-

hungen und Verneinungen von Beschaffenheiten, sondern numerisch durch Stellengebung in Raum und Zeit bestimmt. In unsrer Erkenntniß ist der Widerstreit als realer Widerstreit der Beschaffenheiten und nicht in bloßen Bejahungen und Verneinungen derselben Realität gegeben. Der Schein dieser Principien beruht ganz auf dem Vorurtheil, daß durch analytische Behauptungen nothwendige synthetische Wahrheiten behauptet werden könnten.

Leibnitz hat also in diesen dialektischen Unterlagen der Metaphysik eigentlich die speculative Metaphysik des Aristoteles, so wie sie befreit von ihrer Physik besteht, somit die christliche Metaphysik der Kirchenlehrer und Scholastiker systematisch vollständig ausgebildet. Demgemäß begegnete uns der Anklang seiner Gesetze auch schon so manches Mal.

Der Grundgedanke ist eigentlich der Inbegriff aller Möglichkeiten oder aller Realitäten, aus welchem für jedes Einzelwesen jede Realität entweder bejaht oder verneint wird. So entsteht die Idee der Gottheit als des allervollkommensten Wesens mit der Bejahung aller Realitäten und darunter die unendlichen Stufen unvollkommner Wesen mit theilweisen Verneinungen.

Hiermit verbindet sich dann die ächt scholastische Entscheidung über das **principium individuationis.** Seine spätere Formel des **principium indiscernibilium**, was sich nicht unterscheiden läßt, ist eins und dasselbe, bleibt freilich eine bloße Tautologie, weil ein Princip der Ununterscheidbarkeit fehlt, aber schon in seiner Jugend hatte er in der **Entitas tota** das Princip dabei, nämlich durchgängige bejahende oder verneinende Bestimmtheit für alle Prädicate aus dem Inbegriff aller Möglichkeit gemäß dem

Satz des ausgeschlossenen Dritten als dem Satz der Bestimmbarkeit. Aber dabei bleibt eben wieder des Occam bessere Belehrung unbemerkt oder unverstanden, daß nemlich mit dieser durchgängigen Bestimmtheit doch nur eine letzte Art von Dingen (ein εἶδος ἔσχατον nach Aristoteles) und nicht nach dem numerischen Unterschied ein Einzelwesen bestimmt sei. Leibnitz indessen hat sich durch diese durchgängige Bestimmtheit des Einzelwesens die Lehre vorbereitet, und da nun ferner alles nur durch die Form des kategorischen Urtheils ursprünglich erkannt werden soll, so sollen alle Bestimmungen eines Wesens ursprünglich innere sein und die äußeren Verhältnisse sollen erst durch das innere Wesen der Dinge bestimmt werden. So sind alle Wesen in sich einfache Wesen (Monaden) und unsre Vorstellungen von selbstständigen äußeren Verhältnissen in Raum und Zeit sind nur verworrene Erkenntnisse der Erscheinung nach und nicht dem wahren Wesen gemäß. Dabei ist nun aber nicht beachtet, daß wir in menschlicher Erkenntniß dieser Vorstellung von einfachen Wesen durchaus keine Bedeutung schaffen können, indem dem Einfachen weder viele Eigenschaften noch gradweis zu ermessende Beschaffenheiten zukommen können, ohne welches wir doch kein Ding zu denken vermögen.

Vertrauen wir aber einmal dieser Amphibolie der Reflexionsbegriffe, so haben wir in ihr im bloßen Denken die Welt der Noumene als die Welt des wahren Wesens der Dinge im Gegensatz gegen die Erscheinung der Dinge in den verworrenen anschaulichen Vorstellungen der Menschen. Darin hat Leibnitz die correcteste Darstellung der ganzen scholastischen Metaphysik gegeben und es dadurch Kant möglich gemacht in der Nachweisung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe dieses Trugbild mit einem Schlage zu vernichten.

c. Die Theodicee.

Leibnitzens, Theodicee genannte, Betrachtungen haben, wie die Aufforderung der Königin, seiner Freundin, es mit sich brachte, mehr nur den populären Zweck, gemeinverständlich tröstend gegen Bayle's Zweifel zu sprechen. Er sucht über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung aufzuklären und redet dann über die Zulassung des Bösen in der besten Welt und die Freiheit des menschlichen Willens. Nur bei dem ersten für das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung bringt er einen ihm wol eigenthümlichen Gedanken.

Er unterscheidet nemlich die strenge Nothwendigkeit einiger Wahrheiten, wie zum Beispiel der mathematischen, deren Gegentheil sich widerspricht, die also gar nicht anders gedacht werden können, von der Nothwendigkeit physischer Wahrheiten, die auch anders gedacht werden können. Von den ersten nimmt er an, daß sie nur im göttlichen Verstand gegründet seien und nicht im göttlichen Willen, auch Gott könne diese also nicht ändern. Die physischen Wahrheiten hingegen läßt er vom Willen Gottes abhängig sein und bekommt so die Erläuterung über die Möglichkeit der Wunder, daß Gott die Folgen der physischen Wahrheiten durch ein Wunder aufheben könne, indem er es in einzelnen Fällen aus höheren moralischen Gründen besser findet, den gewöhnlichen Lauf der Natur zu unterbrechen.

Aber diese ganze Unterscheidung beruht nur auf der Einseitigkeit des logischen Dogmatismus. Leibnitz verwechselt bei der Unterscheidung einer höheren strengen Nothwendigkeit ewiger Wahrheiten von der physischen Nothwendigkeit die subjectiven Verhältnisse menschlicher Erkenntnißgründe mit den objectiven Gesetzen der nothwendigen Wahrheit. In der Natur sind die physischen

Geſetze von gleicher Nothwendigkeit, wie die mathematiſchen, aber für die menſchliche Erkenntniß findet ſich ein Unterſchied darin, daß wir die mathematiſchen und philoſophiſchen unmittelbar einzuſehen vermögen, die meiſten phyſiſchen aber erſt durch Induction mit Hülfe der Erfahrung kennen lernen, ſo daß die Einſicht in dieſelben wol für den Menſchen etwas Zufälliges behält, aber keinesweges die Wahrheit der Geſetze ſelbſt.

Leibnitz hingegen ſtellt ſich den Unterſchied durch ſeinen logiſchen Dogmatismus feſt, indem er die ewigen Wahrheiten alle aus dem Satz des Widerſpruchs folgen läßt, ohne zu beachten, daß dieſer uns ja immer nur die Wiederholung unſrer eignen, ſonſt ſchon empfangenen Gedanken bringe.

Die Frage nach der Zulaſſung des Böſen beſpricht er eigentlich nur nach ſeiner in der Monadenlehre vorausgeſetzten Idee von Gott als dem allervollkommenſten Weſen. Er giebt eigentlich nur die treue Verſicherung, daß Gottes Allwiſſenheit alles aufs beſte geordnet habe, wenn wir Menſchen auch nicht einſehen, wie dies geſchieht. Und damit hätte er denn auch das Beſte geſagt, was Menſchen hier zu ſagen vermögen, wenn er bloß bei dieſem Bekenntniß unſrer Unwiſſenheit ſtehen geblieben wäre. Anſtatt deſſen ſucht er aber, wie gewöhnlich, die Sache noch zu erläutern und ſagt dann mit Auguſtinus: Gott ſei nicht die Urſache des Böſen, denn das Böſe als Mangel habe keine Urſache. Ferner: jedes erſchaffene Weſen müſſe ja Unvollkommenheiten an ſich haben, denn ſonſt wäre es Gott ſelbſt, wobei wieder die Freiheit ganz außer Acht gelaſſen iſt, indem die tadelfreie Unvollkommenheit anderer Art von der ſelbſtverſchuldeten ſittlichen Unvollkommenheit nicht unterſchieden wird. Endlich verweilt er dann bei dem Gedanken, daß Sünde und Leiden in der

Welt nur vorkommen, in wie fern sie eine conditio sine qua non des Besten seien. Die Frage aber, woher denn eine solche beschränkende Bedingung des Guten in der besten Welt komme, führt ihn auf den ersten Gedanken zurück. Den Grund des Bösen setzt er in die ideale Natur der Geschöpfe, insofern sie unter den ewigen Wahrheiten, welche in dem göttlichen Verstande von dem göttlichen Willen unabhängig sind, begriffen ist. In dem Geschöpf liegt ursprünglich eine Unvollkommenheit, vor aller Sünde; denn das Geschöpf ist wesentlich beschränkt, folglich kann es nicht alles wissen, es kann irren und fehlen *).

Wollten wir diese Lehre auf ihre einfache Consequenz hin fest halten, so würden wir auf das schlimmste Abenteuer des logischen Dogmatismus geführt. Die ewigen Wahrheiten sind der Grund des Bösen. Aber deren Princip ist der Satz des Widerspruchs, also ist der Satz des Widerspruches in dem göttlichen Verstande selbst das Princip des Bösen, welches dem göttlichen Willen überlegen ist. So wird die Allmacht dem Schicksal einer ewigen Nothwendigkeit des Bösen unterworfen, wie es das Resultat jeder Metaphysik sein muß, die den negativen Ursprung unsrer Ideen des Absoluten nicht erkennt. Aber dem Leibnitz bleibt diese Folge seiner Lehre unbemerkt,

*) Theodicée 1. §. 20. Nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités eternelles, qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer, qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le peché, parceque la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elles se peut tromper et faire d'autres fautes.

weil er seine Aufmerksamkeit nur auf die Vertheidigung seiner vorausgesetzten Idee der besten Welt gerichtet hat.

Endlich vertheidigt er die Freiheit vernünftiger Wesen ungeachtet ihrer Unvollkommenheit, und dieses auf einfache Weise, indem er mit Berufung auf den Aristoteles sich nach unserm Sprachgebrauch nur auf psychologische Freiheit beschränkt. Freiheit, sagt er, besteht in der Spontaneität, in dem Vermögen wählen zu können und in der Bestimmung des Handelnden durch eignes Urtheil. Freiheit besteht nicht in dem Indeterminismus, sondern der frei Handelnde handelt nach Gründen, jedoch so, daß die Antriebe des Willens ihn nur anregen, aber nicht bestimmen. Die Bestimmung giebt er sich selbst.

Richtig lehrt er, daß diese freie Selbstbestimmung dem Vorausſehen der göttlichen Allwissenheit nicht widerspreche, wie aber die Freiheit der Wahl mit der Ordnung seiner vorherbestimmten Harmonie zusammen bestehen könne, hat er nicht besprochen.

d. Die neuen Versuche über den menschlichen Verstand.

Diese neuen Versuche, auf welche Leibnitz durch das Werk des Locke über den menschlichen Verstand geführt wurde und worin er seine Ansichten gegen die des Locke vertheidigt, sind die glücklichsten philosophischen Untersuchungen, welche wir seinem Geiste verdanken. Sie enthalten die Grundlagen der Theorie der Vernunft, über welche Kant so glücklich seine weiteren Entwickelungen zu geben vermochte. Wäre Leibnitzens Geist früher, ehe er sich seine Vorurtheile über die Monadologie so festgestellt hatte, zu diesen Betrachtungen gelangt, so würde sich ihm wol die ganze Ansicht der Philosophie anders gestaltet haben. Indem er nemlich der Lockischen Lehre, daß

keine angeborne Vorstellung im menschlichen Geiste sei, entgegentritt, giebt er dem alten Spruch, nichts ist im Verstande, das nicht zuvor in den Sinnen war, sehr gut die Beschränkung: außer der Verstand selbst, und entwickelt dann sehr treffend die Natur der rein vernünftigen Erkenntniß. Richtig erkennt er in Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihr eigenthümliches Merkmal an, aber dann bleibt er nur bei kritischen Bemerkungen gegen Locke, und so geht es ihm doch wieder wie dem Descartes. So genau er das Verhältniß der rein vernünftigen Erkenntniß am Beispiel der mathematischen erläutert und daneben noch die logischen und metaphysischen voraussetzt, zeigt sich ihm doch nicht die Aufgabe, das System dieser nothwendigen Wahrheiten aufzusuchen, welches ihm als ausführbar hätte erscheinen müssen, da er sie als Eigenthum des Verstandes anerkennt. Sein Mangel war, daß er nicht durch sich selbst, sondern nur in Gegenbemerkungen gegen Locke auf diese Untersuchung kam und so theils den Unterschied der leeren logischen Wahrheiten von den gehaltvollen metaphysischen nicht fand, theils in der Reflexion die innere Wahrnehmung und Erfahrung von der rein vernünftigen Erkenntniß nicht scheiden lernte, indem er beide für angebornes Eigenthum des Verstandes hielt.

Eigentlich kam Leibnitz nur zum Schutze seiner Phantasien von den Graden der Vorstellungsweisen seiner Monaden auf seine entscheidend wichtige Lehre vom Unterschied der dunkeln und klaren Vorstellungen. Locke hatte gegen die angebornen Vorstellungen bei allen seinen Ausführungen nur aus dem Grunde entschieden, weil wir uns keiner Vorstellung ohne irgend einer Beihülfe der Sinne bewußt werden. Dagegen stellt dann Leibnitz seine Lehre von den dunkeln Vorstellungen, von dem Unterschied der **perceptio** mit und ohne **apperceptio**. Sehr deutlich

macht er, daß wir vieles dunkel im Innern unſers Geiſtes beſitzen, das uns nicht zum Bewußtſein kommt. Mit dieſem Unterſchied der Vorſtellungen mit und ohne Bewußtſein war in der That der größte Theil der Lockiſchen Einwendungen abgewieſen. Leibnitz verband damit ferner eine genaue Beſtimmung des Eigenthümlichen der rein vernünftigen oder der Erkenntniß a priori. Angeborne Vorſtellungen nennt er diejenigen, welche der menſchliche Geiſt aus ſich ſelbſt ſchöpft und in ſich ſelbſt beſitzt, bemerkt aber dazu, daß dieſer Beſitz nicht unmittelbar im Bewußtſein derſelben beſtehe, ſondern nur in der Anlage zu denſelben, welche unſerm Geiſte gehöre. Durch Sinnesanſchauung, Beobachtung und Induction erkennen wir nur das Wirkliche, welches da iſt und geſchieht, hingegen das Allgemeine und Nothwendige kann uns nur durch eignes Nachdenken als urſprüngliches Eigenthum unſers Geiſtes klar werden. Allerdings wird unſer Bewußtſein nur bei Gelegenheit der Sinneswahrnehmung auf dieſe Wahrheiten geführt, aber wir finden ſie dann doch durch Abſtraction in uns ſelbſt und gewinnen ſie nicht erſt aus der Beobachtung. Es können viele Erkenntniſſe ſehr ſchwer zu verſtehen ſein und ſie ſind doch angebornes Eigenthum unſres Geiſtes. Wie dies bei allen abgeleiteten mathematiſchen Erkenntniſſen der Arithmetik und Geometrie der Fall iſt, zu denen wir doch nur durch Entwickelung unſrer eignen Einſicht gelangen. So beſitzen wir alſo rein vernünftige Erkenntniſſe ſowohl in der Mathematik als in Logik und Metaphyſik.

In dieſer Weiſe ſteht Leibnitzens Lehre berichtigend gegen die des Locke. Da er aber analytiſches und ſynthetiſches Urtheil noch nicht zu unterſcheiden wußte, ſo blieb in ſeinem Syſtem das Vorurtheil ſtehen, daß alle nothwendigen Wahrheiten aus den logiſchen Grundſätzen

abgeleitet ſeien, daß die unmittelbaren Wahrheiten identiſche Sätze ſeien. Dagegen nun behält Locke wieder recht mit der eigentlich altbekannten Wahrheit des Sextus Empiricus, daß der denkende Verſtand nur wiederhole und keinen neuen Gehalt an unſre Erkenntniß gebe.

§. 168.

Um die Zeit von Leibnitzens Tode gewann der philoſophiſche Geiſt auf den deutſchen Univerſitäten einen ganz neuen Aufſchwung, vorzüglich durch Chriſtian Thomaſius und Chriſtian Wolf, welche beide vorzüglich in Halle lehrten, der deutſchen Sprache die neue feſtere wiſſenſchaftliche Ausbildung zu geben anfingen, ſo manches Vorurtheil zerſtreuten, beſonnene Klarheit des freien Gedanken gründeten und ſchützten, und dabei ſo manchen Aberglauben vernichteten. Chriſtian Wolf war der ausgezeichnetſte Lehrer der Philoſophie in Deutſchland, und ſeinem Einfluß verdankt Leibnitzens philoſophiſche Lehre faſt einzig ihren Erfolg. Er iſt der Sohn eines Bäckers in Breslau, geboren im Jahr 1679, bildete ſich zuerſt nach Descartes und Tſchirnhauſen, dann aber vorzüglich nach Leibnitz, mit dem er in Briefwechſel ſtand. Er fing in Leipzig als Privatdocent an zu lehren, erhielt 1707 durch Leibnitz Vermittelung eine Profeſſur der Mathematik in Halle und wurde dort bald ein ausgezeichneter Lehrer. Er gerieth aber in Streit mit einer Partei der dortigen Theologen, die den König Friedrich Wilhelm den erſten ſo gegen ihn einnahmen, daß er 1723 unter Androhung des Stranges binnen 24 Stunden aus Halle verwieſen wurde. Der Churfürſt von Heſſen nahm ihn aber gleich auf und ſetzte ihn als erſten Profeſſor der Philoſophie nach Marburg. In Berlin nahm man das Urtheil gegen ihn bald zurück und lud ihn ein, nach

Halle zurückzukehren. Er folgte aber erst 1740 dem unter Friedrich dem Großen erneuerten Antrag, und ging als Professor des Natur- und Völkerrechts nach Halle zurück. Nach einigen Jahren wurde er Kanzler der Universität zu Halle, Reichsfreiherr, Vicepräsident der Akademie zu Petersburg. Er starb 1754.

Durch seinen großen Einfluß auf die Schulen und die Ausbildung der philosophischen Sprache im Deutschen vernichtete er eigentlich die Scholastik in unsern Schulen bis auf die Erinnerung an dieselbe und doch ist sein Philosophem durch und durch die letzte klarste und vollständigste Ausbildung des scholastischen logischen Dogmatismus, ganz von der logischen Seite, während Leibnitzens Ausbildung desselben mehr der metaphysischen Seite gehört. Sein eigner Gedanke, mit dem er für die praktische Philosophie schon als Privatdocent in Leipzig hervortrat, war nemlich: wie die Mathematik so auch alle philosophischen Wissenschaften **methodo mathematica** darzustellen.

Schon sein erster Lehrer, der berühmte Physiker Walther von Tschirnhausen, (geb. 1651, gest. 1708) mußte ihn durch die Ansichten seiner **medicina mentis** auf diesen Weg führen, indem er eine verwandte Methode der Ordnung der Erkenntniß unter ganz unbestimmte leere formale Regeln als höchste Principien entwickelte. Tschirnhausen machte zum höchsten Princip die Thatsache des Bewußtseins: Ich bin mir mannichfaltiger Dinge bewußt. Darunter stellte er die drei Regeln: **a.** Einige Dinge machen einen guten, andere einen übeln Eindruck auf uns; **b.** Einiges können wir begreifen, anderes nicht; **c.** Einiges nehmen wir durch die äußeren Sinne, anderes durch innere Vorstellungen und Empfindungen wahr. Von diesen Regeln hielt er das erste für das Princip der Moral, das zweite für das Princip der Erkenntniß der Wahrheit,

das dritte für das Princip der Erfahrung. Dabei fehlt freilich der klare Gedanke von dem, was hier Princip eigentlich bedeuten soll. Diese Sätze sind nur ganz unbestimmt angedeutete psychologische Wahrnehmungen, aus denen man nichts folgern oder erklären kann, unter die sich höchstens andere Wahrnehmungen ordnen lassen. Das gab Wolf bestimmter, indem er seiner methodus mathematica gradezu die logischen Grundsätze an die Spitze stellte.

Mit der größten Consequenz und Ausdauer blieb er Zeit seines Lebens diesem methodischen Gedanken treu. Nach der streng systematischen logischen Methode, welche die Begriffe und Sätze jeder Wissenschaft abzählt; jeden Begriff durch eine Definition aufführt; die Sätze genau in Axiome, Postulate, erste Erfahrungen, dann Aufgaben, Lehrsätze, Zusätze und Anmerkungen theilt, hat er ohne vorbereitende Untersuchungen alle mathematischen Disciplinen, die Philosophie im weitesten Umfange und die theoretischen Naturwissenschaften bearbeiten. So gab er eine Encyklopädie aller theoretischen Wissenschaften, mit der er eine geraume Zeit die deutschen Schulen beherrschte, weil seine Lehre ungeachtet ihrer trocknen Weitschweifigkeit doch große Deutlichkeit und Verständlichkeit mit der größten Ausführlichkeit verband und es ihm besser als Thomasius gelang, sie deutsch auszusprechen. So ist Wolf's Lehre die consequente Zurückführung der cartesischen auf ihr logisches Princip der sich selbst genugsamen demonstrativen Methode und daher die Auffassung und Fortbildung der leibnitzischen Lehre ganz von ihrer logischen Seite. Er bleibt mit Leibnitz bei den Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes als den höchsten Grundsätzen. Ja er will sogar selbst den Satz des zureichenden Grundes noch aus dem Satz des Widerspru-

ches beweisen. Dieses Wolfische System giebt sich selbst also nur die Principien der Logik; es bleiben ihm ganz klar neben der Erfahrung für die Vernunft nur die Principien der Beweisführung ohne Grundwahrheiten, aus denen bewiesen werden soll. Der philosophische Geist hierin ist ohne alle Originalität nur ein Geist der systematischen Anordnung. Aller Gehalt der Erkenntniß wird nur vom gesunden Menschenverstand an- und aufgenommen, ohne an der Rechtmäßigkeit der Erkenntnißquellen in Erfahrung und Vernunft zu zweifeln oder auch nur die Natur derselben näher zu erforschen.

Schon sein Beweis für den Satz des zureichenden Grundes wird dieses deutlich genug machen. Wolf sagt, er folge aus dem Satz des Widerspruchs, denn es sei ein Satz, der sich von selbst verstehe, aus Nichts wird nichts. Wenn nun aber etwas ohne Grund bestehen sollte, so würde dies diesem Satz widersprechen, also hat jedes seinen zureichenden Grund. Hier ist offenbar, wenn mit dieser Gedankenverbindung etwas bewiesen sein sollte, der Satz: aus Nichts wird nichts die Voraussetzung neben dem Satz des Widerspruchs, aus der eigentlich geschlossen wird, und diese wird vom Verstand in Empfang genommen, man weiß nicht wie und woher. So geht dies dann durch die ganze Lehre hindurch; er kann die besondersten Lehren des Lehnrechtes und Kirchenrechtes im Naturrecht ausführen, als wären es philosophische. Denn die bloße Zusammenstellung durch Definition und Beweis macht ihm die Lehre schon zur philosophischen.

Wolf's Verdienst liegt also in der Vollständigkeit der encyklopädischen Uebersicht der Wissenschaften und in der Ausführlichkeit der systematischen Darstellung. Er theilte alle Erkenntnisse in historische, mathematische und philosophische. Die historischen enthalten die Thatsachen

in allem, was ist und geschieht, so wie wir dies durch die Sinne erkennen, sowohl nach dem, was in der Körperwelt geschieht, als nach den Veränderungen, welche wir in unserm Geiste wahrnehmen. Der mathematischen Erkenntniß gehören die Gesetze der Größe; der philosophischen die Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind. Dieses philosophische Ganze theilt er nun in die theoretische und praktische Philosophie; die theoretische dann weiter in Logik, als rationale Philosophie, und in Metaphysik, welche letztere er in Ontologie, Kosmologie, empirischer und rationaler Psychologie und in rationaler und empirischer Theologie darstellte. Die praktische Philosophie theilte er in allgemeine praktische Philosophie, Moral, Naturrecht und Politik. Die allgemeine praktische Philosophie ist bei ihm die Lehre vom Willen, so wie sie vielfach als psychologische Vorbereitung der Moral beibehalten worden ist. Moral ist ihm die Lehre von den Pflichten, Naturrecht die Lehre vom Dürfen; Politik die Wissenschaft, das gesellschaftliche Leben und insbesondere das gemeine Wesen so einzurichten, daß dadurch die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft möglichst befördert werde. Nach diesen Abtheilungen geht er sehr speciell auf die Anwendungen ein, aber in der praktischen Philosophie hält er die Lehren nicht gut geschieden, das Naturrecht wiederholt die Moral, und die Politik viele Theile von beiden vorhergehenden Lehren. Aber der fühlbarste Mangel in dieser ganzen Lehre ist der eines innern gestaltenden und erzeugenden Geistes. Die philosophische Methode ist ihm nur das todte Werkzeug der Anordnung für anders woher gegebene Gedanken.

Wolfs speculative Metaphysik entwickelt in Ontologie, Kosmologie, rationaler Psychologie und Theologie nur des Leibnitz Hypothesen der Monadenlehre und der vor-

vorherbestimmten Harmonie. Er geht aber dabei nicht auf eine erste Begründung dieser Lehren zurück, sondern nimmt sie hin als gegeben, erläutert den Zusammenhang der Behauptungen und sucht das Besondere zu rechtfertigen. Dadurch hat seine Darstellung eine anscheinende Deutlichkeit vor der des Leibnitz voraus. Leibnitz nemlich hat selbst in seinem System gar keinen Grund des Unterschiedes der beiden Welten, deren Harmonie vorherbestimmt sein soll, keinen Grund des Unterschiedes von Körper und Geist, da alles Wesen der Dinge nur aus verschiedenen Graden vorstellender Kräfte bestehen soll, also auch keinen Grund des Unterschiedes für das Reich der Natur und das Reich der Gnade. Dies macht sich hier geläufiger, indem Wolf ungesucht mehr auf Descartes einfachen Unterschied des körperlichen und geistigen Wesens der Dinge zurückgeführt wird. Ein Vortheil, der freilich nur auf Kosten der Gründlichkeit erlangt worden ist, indem man sich über die bündige logische Zusammenstellung der Lehren hinaus, auf eine Untersuchung der höchsten Gründe gar nicht einläßt. In der That ist aber auch hier gar nicht zu helfen, wenn man sich nicht anstatt der dogmatischen Darstellung der Weltansicht mit Hülfe der Kritik der Vernunft auf den transcendentalen Idealismus durchfindet. So stehen in seiner Kosmologie Geist und Körper neben einander, ohne daß das Wie irgend besprochen wird und im Hintergrund bleibt eigentlich die Idee der Allwirksamkeit Gottes. In der Ausführung kommt er auch auf die Grundbegriffe der Physik, aber in einer Entwickelung derselben, welche mathematisch ganz unbrauchbar bleibt. Daran ist vorzüglich die Unklarheit der Vorstellung schuld, die in Leibnitzens Unterscheidung der Zusammensetzung des Wesens der Dinge aus einfachen Monaden von der, aus der Verworrenheit der sinn-

lichen Vorstellungen entstehen sollenden, Vorstellung vom Stetigen unvermeidlich ist. Anstatt der Grundsätze von Galilei und Newton setzt Wolf die Trägheit der Materie nur in die Undurchdringlichkeit, welche ein Widerstand gegen ihre Bewegung seyn soll, und nimmt daneben eine thätige Kraft der Materie an, kraft welcher sie immer in Bewegung seyn soll, nach unklaren metaphysischen Begriffen, welche keine physisch mathematische Auffassung zulassen.

So hat Wolf den Leibnitzischen Gedanken die vollständige systematische Entwickelung gegeben, indem er nach Methode und Princip bei Leibnitz stehen bleibt, durch die ausführlichere Entwickelung der Lehre aber den Mangel der leeren logischen Principien weit fühlbarer werden und so die Darstellung der Lehre geistloser erscheinen läßt. Philosophiren heißt dem Wolf eigentlich nur, irgend gegebene Erkenntnisse, empirische, mathematische oder welche sonst, systematisch unter Grundsätzen und Definitionen zusammenstellen, wobei denn eigentlich gar kein philosophischer Scharfsinn aufgewendet, und namentlich der Scharfsinn und die Consequenz der Leibnitzischen Amphibolie der Reflexionsbegriffe verloren gegeben wird.

Bei der genaueren Beschreibung dessen habe ich nicht zu verweilen. Die Wolfische Methode ist die reinste Rückkehr zu der principlosen Scholastik. Aber die Klarheit und Deutlichkeit dieses Begriffe erklärenden und eintheilenden aristotelischen logischen Dogmatismus kam hier in den Dienst des hellen freisinnigen gesunden Menschenverstandes und somit eines klaren Rationalismus, der sich aber sehr täuschte, wenn er wähnte, sich durch diese Methode rechtfertigen zu können, die ihn in der That immer schon als gegeben voraussetzte. Mit seiner

Klarheit aber half er im Großen zu einer gegenseitigen Verständigung heller Denker in der deutschen Schule.

In die Leibnitzisch-Wolfische Lehre griff dann später Kant ein, und es gelang ihm, ihren Grundfehler nachzuweisen, so wie die Vergleichung mit den englischen Untersuchungen ihm die Sache klar gemacht hatte. Damit sind wir also der Fortbildung der speculativen Metaphysik bis an Kant gefolgt und müssen nun in Rücksicht der Theorie der Erkenntniß den gleichzeitigen Verlauf seit Descartes betrachten.

Zweites Kapitel.

Geschichte der Entwickelung der Theorie der Erkenntniß.

1. Locke.

§. 169.

Bacons Geistesanregung und das lebendige Beispiel der kräftig sich entfaltenden mathematischen Erfahrungswissenschaften mußten nicht nur die geistlose Willkührlichkeit der neoplatonischen Phantasien, sondern überhaupt die ganzen fruchtlosen Versuche zur Ausbildung der speculativen Metaphysik mit Widerwillen ansehen und als gehaltlos verwerfen lassen. Nur die Erfahrungswissenschaften hielten die Probe aus, zeigten sich lebendig und fruchtbar. Auf deren Grund und Boden steht nun die Selbstbeobachtung des menschlichen Geistes mit den Fragen der speculativen Philosophie in Berührung, indem doch die Quellen der Wahrheit für den

Menſchen nur in ſeinem Erkenntnißvermögen geſucht werden können. So kommen wir hier auf die Verſuche über den menſchlichen Verſtand, welche John Locke auszubilden anfing. Auch dieſe Unterſuchung geht ihrem Gehalte nach genau von den Anſichten und Betrachtungen des Descartes aus, nimmt aber dann ihre eigenthümliche Richtung durch die Vorausſetzung des ſinnlichen Urſprungs aller unſrer Erkenntniſſe.

Indeſſen hatten neben Descartes auf Locke auch andere Denker jener Zeit nahen Einfluß, wie beſonders Hobbes und Herbert. Schon vor ihm war nemlich Thomas Hobbes (geb. 1588, ſtarb 1679) ein Freund des Bacon, auf ein ganz empiriſches Syſtem der Philoſophie geführt worden. Dieſer geht methodiſch von dem Gedanken aus, alle Wiſſenſchaft müſſe wie die Mathematik ſtreng nach demonſtrativer Methode entwickelt werden in der Ableitung aller Behauptungen durch Schlüſſe aus Definitionen. So bleibt er immer nahe bei dem phyſiſchen geometriſch anſchaulichen. Für den Gehalt der Unterſuchungen verbindet er aber damit die Baconiſche Forderung, nur der Erfahrung zu folgen und dadurch wird er auf Pſychologie und beſonders auf die Theorie der Erkenntniß geführt. Doch bleibt dieſer erſte Verſuch ſehr unvollkommen. Seine richtigen Begriffe von den erſten Geſetzen der Bewegung helfen ihm nichts, weil er keine rein phyſiſchen Anwendungen ſucht und verwirren ihm nur ſeine pſychiſchen Beobachtungen, indem er ſie durch und durch materialiſtiſch deutet. Alle Vorſtellungen leitet er von den Empfindungen ab, aber dieſe ſetzt er unmittelbar den Veränderungen im empfindenden Körper gleich, läßt ſie nur in den Bewegungen der Organe beſtehen. Die Seele ſelbſt iſt ihm nichts anders als Gehirn und Nerven und Bewegung der Le-

bensgeiſter in dieſen. Unkörperliches Weſen erklärt er gradezu für einen Widerſpruch. So giebt er denn auch ganz körperliche Deutungen von Einbildung und Aſſociation und ſetzt das Denken nur in die Verbindung der Sprachzeichen. Verſtand (understanding) iſt ihm das Vermögen Sprache zu verſtehen, Vernunft (reason) das Vermögen zu ſchließen. Das klarſte in ſeinem Raiſonnement iſt demgemäß die Vertheidigung des Naturalismus, der unverbrüchlichen Gültigkeit der Naturnothwendigkeit in allem Verlauf der Begebenheiten und die Verwerfung der indeterminiſtiſchen Freiheit eines ohne Beſtimmungsgründe handelnden Willens. Aber an eine Conſequenz rückſichtlich der Weltanſicht iſt in dieſem Philoſophem nicht zu denken. Hobbes läßt nemlich nicht nur philoſophiſch die Gottheit als die Kraft aller Kräfte und die Urſache aller Urſachen über dieſer materiellen Welt ſtehen, ſondern verweiſt beſonders noch auf den höhern Offenbarungsglauben, durch den uns die Geheimniſſe der Religion zu Theil werden. Hobbes Materialismus iſt alſo ſo wenig wie der des Gaſſendi dem des Leukippos oder Epikuros gleich, indem die beibehaltene ſcholaſtiſche Dialektik die Selbſtſtändigkeit der Atomenwelt nicht zuläßt, und anſtatt des epikuriſchen Zufalls, die geſetzgebende Nothwendigkeit des Schickſals oder der Naturgeſetze nach ſtoiſcher Weiſe beibehält.

Auf der entgegengeſetzten Seite bemerkten andere, daß, wenn gegen Atheismus und Materialismus die religiöſen und ſittlichen Ueberzeugungen philoſophiſch vertheidigt werden ſollten, dies nur geſchehen könne durch urſprünglich unſerm Geiſte eigene Erkenntniſſe. So führte dies auf die Frage nach den ſogenannten angeborenen Ideen, wofür ſich beſonders Herbert und Cud-

worth bemüht hatten. Eduard Herbert, geboren 1581, ſtarb 1648, lebte in Staatsgeſchäften und vertheidigte in einem Werke de veritate vorzüglich die Rechte der natürlichen Religionslehre. Dafür kam es ihm dann auch auf die Vertheidigung der angebornen Ideen an, indem er lehrte, der noch unausgebildete menſchliche Geiſt ſei nicht einer tabula rasa, ſondern einem verſchloßnen Buche zu vergleichen. Den gleichen Zweck verfolgte mit großer Gelehrſamkeit Radulph Cudworth, welcher (geboren 1617) ſeit 1654 bis an ſeinen Tod, der 1688 erfolgte, als ausgezeichneter Lehrer der Theologie in Cambridge lebte. Sein systema intellectuale huius universi ſollte durch Nachweiſung unſrer angeborenen Ideen vom Göttlichen und Guten allen Atheismus und Materialismus widerlegen, und er ſuchte dies durch eine Art neoplatoniſcher Ideenlehre zu erreichen. Aber ſo viel Aufmerkſamkeit ſeine Lehre und Gelehrſamkeit auch im erſten Augenblick erregte, vermochte ſie doch ſo wenig wie die des Herbert in den Geiſt der Zeit einzugreifen, woran ſchon das Urſache genug war, daß doch eigentlich nichts Neues damit gelehrt wurde. Dagegen hatte John Locke ausgezeichnetes Glück und wirkte bedeutend auf ſeine Zeit und die Nachwelt ein. Locke iſt geboren im Jahr 1632. Er lebte als Diplomat in Verbindung mit dem Kanzler Aſhley Cooper Grafen Shaftesbury, theilte deſſen politiſches Glück und Unglück und lebte dann nach der Thronbeſteigung Wilhelm des Dritten ſeit 1689 wieder ruhig in England, wo er 1704 ſtarb. Sein Hauptwerk iſt der Verſuch über den menſchlichen Verſtand, welchen er engliſch abfaßte, aber auch unter ſeiner Mitwirkung franzöſiſch drucken ließ und dem wir hier zu folgen haben. Daneben wirkte er auch für praktiſche Philoſophie be-

deutend durch ein größeres Werk über Erziehung und einige politische Abhandlungen.

Er vereinigte die Belehrungen des Descartes mit denen des Bacon. Descartes wies ihn auf die Theorie der Erkenntniß hin, aber da Bacon ihn nur bei der Erfahrung festhielt und er mit ihm alle metaphysischen Speculationen verwarf, so trat ihm diese Aufgabe deutlicher vor. Er sagte sich, wie später bei uns Kant: man nehme einen falschen Weg; ehe man sich auf metaphysische Untersuchungen einlasse, sei es nothwendig, erst unsre eigne Fähigkeit zu untersuchen und zu sehen, mit welchen Gegenständen unser Verstand zu thun haben könne oder nicht. Und um nun diese Untersuchung zu unternehmen, wies er alle Metaphysik von der Hand und folgte nur der Erfahrung, dabei schied er sehr glücklich alle physiologischen Untersuchungen aus und ging nur der innern Erfahrung nach. So stellte er also ganz dieselbe Aufgabe, welche wir jetzt Kritik der Vernunft nennen, aber seine vorgefaßte Meinung für den Sensualismus, das heißt für den Ursprung aller menschlichen Erkenntniß aus den Sinnen, ließ ihn die Einleitung nur einseitig treffen. Anstatt alle Weisen unsers Vorstellens und Erkennens einer solchen unmittelbaren Prüfung der Selbstbeobachtung zu unterwerfen, begründet er seine ganze Lehre mit einer besonders gegen Herbert gerichteten Polemik gegen die angeborenen Ideen.

Sein Werk besteht aus vier Büchern, von denen die beiden ersten vom Ursprung unsrer Vorstellungen handeln, das dritte untersucht die Sprache nach der Verbindung der Worte mit den Vorstellungen und das vierte handelt von der Erkenntniß nach Wahrheit, Einleuchtendheit, Umfang und den Graden des Fürwahrhaltens.

1) Bei der Lehre vom Ursprunge der Vorstellungen geht er nun von dem Streite gegen die angeborenen Ideen aus und die ganze Entscheidung seiner Untersuchungen wird ihm durch diesen ersten Schritt bestimmt. Er setzt nemlich ohne genauere Untersuchung voraus, daß wenn es angeborene Ideen, ursprünglich unserm Geiste gehörende Vorstellungen gebe, diese schlechthin in jedes Menschen Gedanken schon klar vorkommen müßten, daß sich jeder Mensch derselben nothwendig bewußt sein müsse. Unter dieser Voraussetzung war es denn freilich sehr leicht zu zeigen, daß es solche Vorstellungen nicht gebe und das zeigt er auch sehr deutlich und ausführlich. Er weist nach, wie das neugeborene Kind, wie der Wilde und so weiter der Ungebildete solche angeborene Ideen nicht in sich trage, weder in logischen Grundsätzen, noch in den Vorstellungen von Gott oder andern philosophischen Ideen, auch nicht in praktischen Grundsätzen vom Guten und Rechten, aber daraus schließt er dann voreilig weiter, daß alle unsre Vorstellungen durch die Sinne erhalten werden, daß sie als Sensationen entspringen, ohne zu beachten, daß Vorstellungen auch ohne die Klarheit des Bewußtseins unserm Geiste gehören können, und ohne zu bemerken, wie bei Gelegenheit der sinnlichen Anregungen manche Vorstellungen aus der Vernunft selbst entwickelt werden. Indem nun Leibnitz, wie wir schon bemerkten, sehr bald in seinen neuen Versuchen diesen Fehler nachwies, hatte er eigentlich der Lockischen Lehre die ganze Grundlage genommen, allein damit allein konnte das Vertrauen zu ihr doch nicht vernichtet werden, weil sie immer den Vortheil gewährte, von der Willkührlichkeit metaphysischer Phantasien zu befreien und weil es nicht so leicht war, den wahren Gehalt philosophischer Erkenntnisse frei von diesen willkührlichen Phantasien nachzuwei-

ſen. So führte Locke mit dem Senſualismus eine Lehre herbei, der man in England und Frankreich lange treu blieb.

2) Unter der Vorausſetzung alſo, daß es keine angeborenen Ideen gebe, beſtimmt er weiter die Verſchiedenheit der Vorſtellungsarten. Allen Gehalt in unſern Gedanken läßt er den Geiſt empfangen durch die Beobachtungen von äußeren ſinnlichen Gegenſtänden oder von den innern Thätigkeiten (operations) unſrer Seele, welche wir wahrnehmen und über die wir reflectiren. Jede Art von Vorſtellung nennt er Perception und jede Art von Gegenſtänden, die unſer Verſtand denkt, Idee. Perception iſt das erſte Vermögen der Seele, inwiefern ſie mit Ideen beſchäftigt iſt; Denken hingegen nimmt er in engerer Bedeutung für die Einwirkungen des Geiſtes auf ſeine eignen Ideen, wenn er handelt oder eine Sache mit einem Grad willkührlicher Aufmerkſamkeit betrachtet. Bei den Perceptionen ſchlechthin verhält ſich der Geiſt hingegen größtentheils nur leidend. Alle Ideen läßt er nun durch die Sinne in die Seele kommen; den größten Theil davon machen die Senſationen, welche die Sinne erregen, wenn ſie von äußeren Gegenſtänden getroffen werden; eine andere Quelle, aus welcher der Verſtand Ideen empfängt, iſt die Perception der Einwirkungen unſrer Seele auf die Ideen, welche ſie durch die Sinne empfangen hat, welche, indem ſie Gegenſtand unſrer Reflexion geworden ſind, im Verſtand dieſe neue Art von Ideen erzeugen, welche man dem innern Sinn zuſchreiben kann. Dazu ſagt er nun richtig, die Seele iſt eine tabula rasa, welche nichts als ihre Anlage, ihr Vermögen zum Erkennen mitbringt, aber dies Vermögen und dies Mitbringen beachtet er gar nicht weiter, ſondern ſieht die Sache ſo an, als ob dadurch gar nichts in un-

sern Vorstellungen bestimmt werde. Allen Gehalt unserer Vorstellungen läßt er theils vom Sinn theils von der Reflexion abstammen; das Denken bringe nichts Neues hinzu, es trenne und verbinde nur anders.

Das eigenthümliche der Lockischen Lehre besteht hier darin, daß er zwischen die stoische und cartesische Unterscheidung von Sinn und Verstand noch die Reflexion als innern Sinn stellt. Die Stoiker stellten neben die ergreifende Anschauung nur das zustimmend behauptende Urtheil, welches keine neue Erkenntniß geben sollte. Hier bei Descartes fanden wir dieselbe Unterscheidung in der leidenden Perception und dem willkührlichen Urtheil des Verstandes, aber dem letzten werden die ewigen Wahrheiten als angeborene Ideen zugeschrieben. Hingegen bei Locke wird dem denkenden Verstande ein solches eigenes Gebiet von Ideen abgesprochen, aber dagegen dem Sinn diese Reflexion beigeordnet, als zweite Quelle eigener Vorstellungen. Dies bleibt in der englischen Philosophie von entscheidendem Einfluß, indem einerseits wol bei Locke und Hume wegen dieser Leerheit des Verstandes die nothwendigen Wahrheiten abgeleugnet werden, andrerseits dagegen die Nachfolgenden durch diese Reflexion innere Sinne zu begründen meinen, welche die Quelle nothwendiger Wahrheiten sein sollen. Der ganzen Lehre ist aber von Anfang an der große Mangel mitgegeben, daß in Locke's Reflexion immer innerer Sinn mit seinem Anfang der Selbsterkenntniß und Urtheilskraft mit ihrer willkührlichen Aufmerksamkeit ohne scharfe Unterscheidung verbunden bleiben. Daher ist Locke's ganze Lehre inconsequent geblieben, Hume folgt nur einer einseitigen Consequenz derselben und die folgenden erhalten eine oberflächliche Lehre von dem Ge-

meinſinn als gemeinen Menſchenverſtand, welche von tiefer eindringender Unterſuchung abhielt.

3) Doch wir müſſen fürs erſte Locke weiter folgen. Das Verbinden und Trennen im Denken bringt ihn zunächſt auf die Unterſcheidung der einfachen und zuſammengeſetzten Ideen und die Betrachtung der wichtigſten unter den erſten, da doch alle zuſammengeſetzten erſt aus den einfachen entſtehen müſſen. Denn der Verſtand empfange die einfachen Ideen leidend, könne ſie aber dann im Denken mit Freiheit behandeln durch Verbindung, Vergleichung und Abſtraction. Als einfache Ideen führt er einige mathematiſche und einige ontologiſche Grundbegriffe, ſodann die Vorſtellungen von den verſchiedenen Seelenvermögen auf. Dabei läßt er unbefangen die mathematiſchen Vorſtellungen, wie Raum und Zeit, und die ontologiſchen, wie Kraft, Urſache u. ſ. w. unmittelbar als ſinnliche Perceptionen entſtehen. Er unterſcheidet zwar beſſer als Descartes das Körperliche von der bloßen Ausdehnung des Raumes, indem er das Körperliche in der Solidität, in der Raumerfüllung findet, aber giebt dann eine ſonderbar materialiſtiſche Vorſtellung vom Urſprung unſrer Wahrnehmungen der körperlichen Eigenſchaften. Körper, meint er, können nur durch den Stoß wirken und ſo läßt er den Anſtoß an die leiblichen Organe unmittelbar als Erklärungsgrund der Perceptionen unſers Geiſtes gelten. So nennt er die Eigenſchaften der Körper nach Raumerfüllung, Geſtalt und Lage, die er vorzüglich dem Sinne der Betaſtung zuſchreibt, urſprüngliche Eigenſchaften der Körper ſelbſt; die Perception von Wärme, Ton, Farbe u. ſ. w. aber ſind ihm nur Perceptionen des Geiſtes und entſprechen nur zweiten oder abgeleiteten Eigenſchaften der Körper, die nemlich nur darin beſtehen, daß ſie Urſachen der Modifica-

tionen unſrer Vorſtellungen werden. Dabei erſcheint ſeine materialiſtiſche Erläuterung des Urſprungs der Empfindungen ganz von Hobbes entlehnt.

Für die zuſammengeſetzten Vorſtellungen führt er vorzüglich den Unterſchied von Accidenzen, Subſtanzen und Verhältniſſen auf. Hier macht ihm der Begriff der Subſtanz viel Schwierigkeit. Nach ſeiner Anſicht von den Ideen ſcheint es ihm wol klar, wie wir zu Ideen von Accidenzen und Verhältniſſen kommen, aber, fragt er, woher dann die Vorausſetzung eines Subſtrates, in welchem ſie beſtehen und woher ſie entſpringen? Er läßt den Begriff der Subſtanz dadurch entſtehen, daß eine gewiſſe Anzahl von einfachen Vorſtellungen immer mit einander verbunden iſt, und wir dieſe in ein Subject vereinigen. Da wir uns nicht vorſtellen können, wie dieſe einfachen Vorſtellungen für ſich beſtehen, ſo gewöhnen wir uns, ein gewiſſes Subſtrat vorauszuſetzen, worin ſie beſtehen, nach einem dunkeln und relativen Begriff von einem unbekannten Subject, der in der Perception vorkommenden Beſchaffenheiten. Er ſieht ein, daß dieſe Vorſtellung weder von dem äußern noch von dem innern Sinne gegeben werde, läßt ſie aber nur ſo räthſelhaft auf ſich beruhen, obgleich er in ihr offenbar eine Vorſtellung, die der Verſtand, gegen ſeine erſte Vorausſetzung, beſitzt, ohne ſie vom Sinne empfangen zu haben, hätte anerkennen ſollen.

4) Nachdem er nun ſo die verſchiedenen Vorſtellungsweiſen auch nach Denken, Gedächtniß, den verſchiedenen Functionen der Urtheilskraft und der Beihülfe der Sprache in ſeiner Weiſe beſprochen hat, bringt er die Lehre von der Erkenntniß (**connoissance, knowledge**) nach. Er erklärt die Erkenntniß als das Denken, in welchem wir die Verbindung und Uebereinſtimmung oder

die Nichtübereinstimmung und Entgegensetzung gewisser Vorstellungen percipiren, und giebt dafür die vier Arten: Einerleiheit und Verschiedenheit; Verhältniß; Zugleichsein oder nothwendige Verbundenheit; reelle Existenz. So ist ihm also alle Erkenntniß erst durch die Verbindung der Vorstellungen im Urtheil gegeben. Er bespricht getrennt von einander die Realität und die Wahrheit (truth) der Erkenntniß.

Zuerst unterscheidet er drei Arten der Erkenntniß. Die erste ist die unmittelbare, anschauliche, in welcher uns Uebereinstimmung und Widerstreit zweier Vorstellungen unmittelbar klar sind; diese ist zweifelsfrei und die klarste, wie z. B. weiß ist nicht schwarz; drei ist zwei und eins. Die zweite ist die mittelbare Erkenntniß durch Demonstration, die klare und deutliche Wahrnehmung der Verbindung oder Nichtverbindung der Vorstellungen durch Beweise; diese ist nicht so einleuchtend als die erste und beruht erst auf ihr. Dies sind die beiden Grade der Erkenntniß; was weder unter die eine noch die andere Art gehört, mag es auch mit noch so großer Gewißheit angenommen werden, ist nur Meinung oder Glaube. Indessen steht daneben noch eine dritte Art der Perception, welche auch Erkenntniß ist, mit größerer Gewißheit als bloßer Wahrscheinlichkeit, aber doch weniger sicher, als die ersten Arten, dies ist die sinnliche Erkenntniß vom Dasein der endlichen Dinge außer uns. Hier ist die Vorstellung des Gegenstandes Anschauung, aber die Voraussetzung, daß der Gegenstand außer uns existire, wird nach der Evidenz, womit uns die Sinne zu Hülfe kommen, auf eine weniger sichre Weise erschlossen. Alsdann führt Locke einige Betrachtungen darüber aus, wie das Feld möglicher Verbindungen der Vorstellungen so viel größer sey, als das der Erkenntniß und noch manches

angewandt logische über die vier Arten der Uebereinstimmung, wobei er inconsequent mit der Hoffnung schließt, daß die strenge Anwendung der demonstrativen Methode nicht nur wie bisher der Mathematik, sondern wenn man leidenschaftlos verfahre und gute Definitionen gebe, auch der Theologie und der praktischen Philosophie die vollendete wissenschaftliche Ausbildung geben werde. So führt er sogar selbst einen Beweis für das Dasein Gottes als eines ewigen, allmächtigen, allvorstellenden Wesens aus, aus dem Grunde, daß alles zufällige und abhängige Dasein ein nothwendiges Dasein eines Wesens voraussetze, durch welches es besteht, ohne zu beachten, wie er in den höchsten Gründen eines solchen Beweises und in allen Anfängen seiner demonstrativen Methode dem Sensualismus untreu wird, indem er hier wieder nothwendige Wahrheiten als Eigenthum des Verstandes ganz mit Descartes voraussetzen muß.

5) In der Lehre von der Realität der Erkenntniß geht er ganz mit Descartes. Er sagt

1) Alle einfachen Ideen sind real, denn sie sind der natürliche Erfolg der Einwirkung der Dinge auf die Seele nach des Schöpfers weiser Anordnung, sie können also nicht Einbildungen oder Erdichtungen sein. Dies ist ganz Descartes perceptio clara et distincta kraft der Wahrhaftigkeit Gottes.

2) Bei zusammengesetzten Ideen findet die Realität statt, weil sie ein Product unsers Verstandes selbst sind, wie z. B. in der Mathematik. Dies sind also Descartes nothwendige Wahrheiten.

3) Davon sind nur die Vorstellungen vom Dasein der Substanzen ausgenommen. Diese sind real, wenn sie mit den Dingen übereinstimmen. So haben wir von unsrer eignen Existenz eine unmittelbar anschauende

Erkenntniß; von der Existenz der Dinge außer uns eine durch Sensation; von Gottes Dasein eine durch den Beweis. Auch dies ganz nach der carteſiſchen Gedankenverbindung.

6) Die Wahrheit der Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung findet Locke, indem er wol dem Hobbes folgt, nur im Urtheil (**proposition**), nemlich in der Angemeſſenheit der durch Zeichen dargeſtellten Gedanken. Dieſe Zeichen ſind dann theils Vorſtellungen theils Sprachzeichen und daher die Urtheile theils durch die Verbindung von Vorſtellungen gedachte theils durch die Verbindung von Worten ausgeſprochene. In Beziehung auf dieſe Unterſchiede beſteht die Erkenntniß theils in beſondern theils in allgemeinen Wahrheiten, von denen die letztern nur in ausgeſprochenen Urtheilen vorkommen. So führt ihn dies auf die für ſeine Lehre ſo wichtigen allgemeinen Wahrheiten. Dabei bleibt aber ſeine Ausführung unklar, weil er, wie gleich anfangs bei dem Streit um die angeborenen Ideen, die unmittelbar im Geiſte beſtimmte Erkenntniß nicht von dem gelegentlichen Bewußtſein derſelben unterſcheidet. Der Verſtand, ſagt er, beſtrebt ſich durch Abſtraction zu den allgemeinen Ueberſichten zu gelangen, die ihm bei der Anwendung im Denken die großen Vortheile gewähren, aber dabei beruht unſre Erkenntniß nicht auf allgemeinen Grundſätzen (**principes**) als erſten Gründen der Erkenntniſſe, ſondern die beſondern Behauptungen ſind für ſich früher klar, als die ihnen übergeordneten allgemeinen. Es iſt für ſich einleuchtend, daß weiß weiß und nicht ſchwarz ſei, und wir haben nicht erſt nöthig, dies durch einen Schluß aus dem Geſetz der Identität und des Widerſpruches abzuleiten. Es iſt unmittelbar einleuchtend, daß der kleine Finger kleiner als der ganze

Leib sei, und wir brauchen dies nicht erst aus dem Gesetz, das Ganze ist größer als sein Theil, zu erschließen. So läßt er ganz richtig die allgemeinen Sätze nur mit Hülfe der Abstraction des Verstandes vor das Bewußtsein treten. Ferner unterscheidet er die allgemeinen Sätze in spielende (frivoles) und belehrende, ganz wie Kant sie in analytische und synthetische theilt. Die spielenden sind ihm die zur Erweiterung der Erkenntniß unbrauchbaren identischen Sätze oder solche die nur ein wesentliches Merkmal einem Begriff beilegen (z. B. das Blei ist Metall); die belehrenden hingegen behaupten die nothwendige Folge eines Begriffes, welche in diesem Begriffe nicht enthalten ist, und legen diese den Dingen unter dem Begriffe bei, wofür er die Gesetze der Geometrie als Beispiel nennt, und welche eine reale Wahrheit und Erkenntniß enthalten.

Für die belehrenden allgemeinen Urtheile unterscheidet er nun weiter: wenn sie nicht von Substanzen gelten, so soll ihre reelle Wesenheit (essence reelle) nicht von ihrer nominalen (essence nominale) verschieden sein, und daher sicher im allgemeinen geurtheilt werden können. Gelten sie aber von Substanzen, so soll das allgemeine Urtheil nur auf nominale Wesenheit beschränkt seyn und nur als ein Hülfsmittel des Verstandes zur bequemeren Erinnerung dienen.

Damit werden also alle auf das Dasein von Dingen gehenden allgemeinen Sätze eigentlich auf unvollständige Inductionen beschränkt, allein dazwischen liegen die andern belehrenden allgemeinen Sätze von reeller und nominaler Wesenheit, wie die mathematischen (nemlich Kants synthetische Urtheile a priori), welche aber bei Locke gar nicht weiter bedacht sind. Er geht vielmehr nur auf die Betrachtung des Bedürfnisses für das Leben über,

über, auch unsichre Meinungen und Wahrscheinlichkeiten auszubilden. Er faßt unter Vernunft (raison) das ganze Vermögen, die Mittel zur Entdeckung der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit aufzufinden und anzuwenden zusammen, lobt dafür den Beweis und die methodische Anordnung der Gedanken mit verachtendem Seitenblick auf die Syllogistik und schildert so Vermögen und Schwäche der Vernunft.

7) Endlich vergleicht er dann noch den Glauben (faith) an göttliche Offenbarung, das Fürwahrhalten lediglich um des Ansehens eines göttlichen Verkündigers willen mit der Vernunft und stellt fest 1) der Inspirirte kann niemand neue Perceptionen mittheilen. 2) Ueberlieferte Offenbarung gewährt weniger Gewißheit als eignes Nachdenken. 3) Kein solcher Glaubensartikel darf der klaren anschaulichen Erkenntniß zuwider sein. 4) Auch keiner unsern klaren Begriffen widersprechen. 5) Nur das unsrer Vernunft Unzugängliche bleibt Sache dieses Glaubens; dafür aber muß die Vernunft erst noch entscheiden, ob eine angebliche Offenbarung göttlich sei oder nicht. Ohne diese Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Glaube hört aller Vernunftgebrauch auf und die Religion ist der Schwärmerei bloß gegeben.

So ist also die ganze Lockische Lehre eine angewandte Logik zur Vertheidigung der Methoden der Erfahrungswissenschaften. Ungeachtet ihrer innern Inconsequenz fand sie schnell großen Beifall und wirkte sehr vortheilhaft für den unbefangnen Ueberblick der Erfahrungserkenntniß. Noch vollständiger als bei Descartes standen hier Klarheit und leichte Verständlichkeit der Untersuchung, frisches Selbstvertrauen des eignen Untersuchungsgeistes der geistlosen Wiederholung hergebrachter Formeln, der steifen und trocknen speculativen Abstraction,

der peinlichen Vergleichung und Bekrittelung fremder Worte gegenüber und mußten so nicht nur die kecken Freunde des Materialismus und Naturalismus, sondern jeden frischen Geist gefällig ansprechen. So förderte diese Betrachtungsweise, theils weil sie unmittelbar auf die Selbstbeobachtung hinwies, theils weil sie der pedantischen scholastischen Speculation ganz abwehrte, vorzüglich die psychologischen und politischen Wissenschaften, ließ zwar die eigentliche Philosophie ganz vergessen, brachte aber geistreiche Beobachtung des Lebens selbst mit der Schulwissenschaft nach und nach immer mehr in Verbindung.

Wer dagegen die speculativ philosophischen Anforderungen nur irgend schärfer mit diesen Methoden zu vergleichen anfing, der konnte leicht bemerken, daß ja für Locke selbst schon die Quelle unsrer Vorstellung von der Substanz ein Räthsel blieb und daß die alte griechische Frage, wie zum sinnlichen Fluß der Erscheinungen das Unveränderliche nothwendige komme, nicht einmal aufgeworfen sei; er mußte bemerken, daß mit diesem sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen nur erschleichungsweise göttliche Ideen begründet werden können und überhaupt keine nothwendige Wahrheit.

So neigt der Gedankengang dieser Lehre natürlich zum alten Skepticismus, welcher nur die Vorstellungsreihen in uns anerkennt, sich aber nicht getraut, ihnen objective Gültigkeit nachzuweisen. Oder wenn man diese objective Gültigkeit eben einmal voraussetzt, so verwandelt er sich in einen selbstgenugsamen Naturalismus.

Zwischen diesen sehen wir denn auch die Philosopheme der folgenden Zeit schwanken. Für die wahre Fortbildung der Lehre kam es aber nur auf die Theorie der erkennenden Vernunft an und dafür gehört die weitere

Entwickelung einerseits Leibnitz andrerseits Hume. Leibnitz wies, wie wir schon erzählt haben, Locke's ersten Fehler in der Ableugnung ursprünglicher der Vernunft gehörender nothwendiger Wahrheiten nach, aber diese Nachweisung konnte erst durch Kant von Erfolg werden, weil Leibnitz den Unterschied der spielenden und belehrenden allgemeinen Urtheile nicht beachtete.

Hume hingegen entwickelte Locke's Lehre selbst weiter, indem er ihren Grundfehler unbemerkt stehen ließ und noch klarer und consequenter von dem sinnlichen Ursprung aller unsrer Vorstellungen ausging.

2. Hume.

§. 170.

Für die speculative Fortbildung bis zu Kant's Eingreifen haben wir nichts weiter Neues anzusehen als Hume's Fortführung der Untersuchung des menschlichen Verstandes, aber wir müssen doch zuvor einen Blick auf die ganze philosophische Gedankenbewegung der Weltansicht nach werfen. Der gesunde wissenschaftliche Geist stellt den Frieden der Philosophie mit den Naturwissenschaften und der Geschichte immer fester her, indem man immer mehr die grundlosen philosophischen Hypothesen verwerfen lernt. Daneben bleibt aber die große Frage: wie diesen wissenschaftlichen Geist mit dem religiösen Glauben vereinigen? Da nun im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts die Religionsstreitigkeiten der Europäer weniger blutgierig und weniger raubsüchtig wurden, so konnte der philosophische Gedanke sich auch in diesem Gebiete freier bewegen. An die Stelle des scheuen Ausweichens vor den positiven Lehren, wie wir es bei Bacon und Descartes fanden, trat ein freimüthigerer Geist

des Rationalismus, wie wir ihn schon bei Spinoza's Freunden und bei Locke sahen. Aber dieser führte hier nicht mehr zu neoplatonischen Mythen einer philosophischen Ausdeutung der positiven Lehren, wie bei den Scholastikern, sondern, in der Weise der Deisten in England, nur zu einer einfacheren und weit weniger anmaßlichen philosophischen Religionslehre des einfachen Glaubens an den einen allgütigen Urheber der Welt. Aber wie nun diese Lehre mit der wissenschaftlichen in Uebereinstimmung bringen? Dafür entzweite sich die Philosophie der Zeit nicht nur mit dem positiven Offenbarungsglauben, sondern in ihren Consequenzen eigentlich mit allen höheren Anforderungen der religiösen und sittlichen Ueberzeugung. So kommt einerseits aus der vorigen Zeit ein Skepticismus herüber, der sich in der Schilderung der Ohnmacht der menschlichen Vernunft gefällt, und diese seine Betrachtungen auf sehr verschiedene Weise mit dem positiven Glauben vergleicht, andrerseits aber führen Atheismus und Naturalismus mit kecker Entschiedenheit den Anmaßungen der Rechtgläubigen entgegen den Krieg der Freidenker mit den anmaßlich Rechtgläubigen.

Die Hauptrichtungen der Wahrheitsforschung im ersten Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts kommen auf die drei zurück, Naturalismus des Newton und der Erfahrungswissenschaften, cartesischer logischer Dogmatismus in der Ausbildung von Spinoza und Leibnitz, und Locke's Sensualismus. Alle diese drei stehen aber eigentlich gegen die Hauptaufgabe der ganzen neuen Philosophie, nemlich das Verhältniß des Wissens zum Glauben, in demselben Verhältniß. Ihre Consequenz verwirft den Autoritätsglauben und vernichtet den wahren Glauben, indem nach jeder von diesen Ansichten Naturgesetz die einzige Form der nothwendigen Wahrheit wird.

Der Naturalismus in ſeinem Vertrauen auf Beobachtung, Mathematik und Induction ſteht auf die geſundeſte Weiſe, im Intereſſe aller theoretiſchen Wiſſenſchaften, der Einmengung der Ideen in die Wiſſenſchaft und allen Phantaſien des Aberglaubens; — im Intereſſe der Geſchichte, dem Autoritätsglauben an göttliche Eingebung entgegen, und iſt mit der Anerkennung allgemeiner Naturgeſetze ſich ſelbſt genug. Mochte Newton perſönlich noch ſo treu am althergebrachten Glauben hängen, die Conſequenz ſeiner Lehre, die Mechanik des Himmels iſt doch eine Wiſſenſchaft ohne Gott, die keines Gottes bedarf. Hier mußte die einleuchtend klare Wiſſenſchaft in Voltaire's philosophie de Newton irrend gegen die höheren Wahrheiten entſcheiden.

Ferner den Senſualismus führt die einfachſte Conſequenz auf die Unzuläſſigkeit einer Erkenntniß des Unſichtbaren, des Ewigen, des Nothwendigen. Will man aber inconſequent die Nothwendigkeit in ihm beibehalten, ſo führt dies unvermeidlich zum Materialismus und materialiſtiſchen Fatalismus. Mochte Locke in ſeiner Inconſequenz das Daſein Gottes beweiſen, die Freiheit des Willens behaupten, der Offenbarung die Stelle laſſen: denen, die ihm folgten, mußte doch klar entgegen treten, daß dies alles den Principien des Senſualismus widerſpreche, daher weckte dieſe Lehre ſobald unbeſtimmte Freidenker, wie den Collins, Materialiſten, Atheiſten und dann auch eifrige Gegenrede, welche, um dieſer Folgen willen, die Verderblichkeit dieſer Lehre heftig behauptete.

Endlich die carteſiſche Metaphyſik verdirbt es zwar durch ihr allgemeines Vorurtheil gegen die erfahrungsmäßig erkannte Wechſelwirkung mit dem Naturalismus, aber ihr anderes weit klareres Vorurtheil für den logi-

ſchen Dogmatismus giebt der eigenen Lehre in ihrer deutlichen Ausbildung doch wieder die Form allgemeiner Geſetze und eines Determinismus, der vom Fatalismus nicht ſcharf unterſchieden werden kann. Er kann zwar wol die pſychologiſche Freiheit der innern Geiſteskraft gegen die Wechſelwirkung, aber nicht die metaphyſiſche gegen die Nothwendigkeit der Geſetzlichkeit vertheidigen. Daher iſt ihm im Intereſſe der Ideen vom Guten und Böſen wiederholt vorgeworfen worden, daß er weder Vorſehung noch Freiheit des Willens anzuerkennen vermöge. Ganz klar aber ſteht er jedem Autoritätsglauben entgegen mit dem einleuchtenden Satz: „nothwendige und ewige Wahrheiten können nicht durch Zeugniß begründet, nicht auf geſchichtliche Weiſe erkannt werden.“

Und gegen alle dieſe Unbilden leiſtete die neue Wiſſenſchaft der Theologie nur den geringen und unſichern Dienſt, daß die Erweiterung der Naturkunde der Phyſikotheologie einen großen Reichthum neuer Beobachtungen des allverbreiteten Lebens und der unendlichen Verſchlungenheit aller Bedingungen der organiſchen Geſtaltung zur Einheit ihres Lebens anbot. Die Betrachtung dieſes unendlichen Reichthums in der Künſtlichkeit der Natur wurde dann zur Belebung der Reden für die Theodicee verwendet, zuerſt wol von den Engländern King, Ray und Derham.

So gehörte die einſeitige Richtung auf atheiſtiſchen Fatalismus der natürlichen Fortbildung der Philoſophie dieſer Zeit und beſtimmte die ſämmtlichen religionsphiloſophiſchen Beſtrebungen in derſelben. Der unbefangene Sinn der meiſten Philoſophen, mochten ſie nun Senſualiſten oder Dogmatiker ſein, blieb freilich, wie immer, bei der Achtung der ſittlichen Ideen und der religiöſen Ueberzeugungen, er ließ die Conſequenzen der eignen Lehre,

welche dieſe anfeindeten, ſie nicht einſehen. Ja ſolche Denker würden ſich wohl mit geſundem Gefühl von dieſen Lehren weggewendet haben, wenn ſie die Sache ſo klar zu durchſchauen vermocht hätten, und ſie blieben nur bei ihrem Philoſophem, weil ſie meinten, durch daſſelbe jene höheren Wahrheiten ſchützen und beweiſen zu können. Aber hellen Denkern wurde denn doch entſchieden einleuchtend, daß ewige Wahrheiten nicht auf dem Wege der Thatſachen geſchichtlich begründet werden können; ſie mußten gegen den Autoritätsglauben entſcheiden und nur zu der natürlichen Religionslehre der Deiſten geführt werden, oder wenigſtens verſuchen, zwiſchen dieſer und der Offenbarung eine Capitulation zu Stande zu bringen. Bei dieſer Anſicht muß aber die poſitive Religion ihre höhere Bedeutung ganz verlieren und höchſtens eine untergeordnete politiſche behalten, ſo lange man die tiefere poetiſche Bedeutung der poſitiv religiöſen Vorſtellungen nicht klar anerkennt, und ihre Vertheidigung nur einem ſchwärmeriſchen Myſticismus überlaſſen muß. Daher ſind denn hier der fromme Sinn, der nur treu am Herkommen hängt, der kirchliche Wille, und alle die vielerlei Motive, welche die Liebe zum Alten beleben, und darunter alle religiöſe Schwärmerei ſchon zum Widerſpruch gegen den philoſophiſchen Gedanken geneigt, auch ehe ſie noch irgend angegriffen werden. Iſt aber der Streit einmal im Gang, ſo tritt dann auch der kecke Widerſpruch gegen allen Aberglauben theils in ſtrenger Wahrheitsliebe, größerntheils leichtſinnig dazwiſchen und bringt dem Kampf der Freidenker mit dem alten Glauben die größte Heftigkeit. Und in dieſer Zeit mußte die einſeitige philoſophiſche Ausbildung die geiſtige Uebermacht auf die Seite der Freidenker fallen laſſen, ſelbſt gegen die höheren ſittlichen und religiöſen Intereſſen. Indeſſen aller

Streit dieſer Art wird nur beredt oder leidenſchaftlich mit lange ſchon zurecht gelegten Waffen geführt, und der philoſophiſche Geiſt erhält dadurch keine neue Entwickelung. Im Leben kehrt man periodiſch immer zu denſelben Spielen im Streite, die etwa eine Zeitlang vergeſſen waren, wieder zurück, und jeder der Streitenden bleibt zuletzt wieder bei ſeiner erſten Meinung, wenn dieſe Angelegenheiten nicht durch weit tiefer liegende Urſachen eine neue Wendung bekommen; durch Unterſuchungen, welche in der That nur von der Ruhe des wiſſenſchaftlichen Ernſtes belebt werden. Daher intereſſirt uns hier der ruhig unparteiiſche Hume faſt allein zwiſchen ſo vielen glänzend geiſtreichen und lebendig angeregten Männern.

Die Erzählung der Geſchichte der Philoſophie iſt hier mit ähnlichen Schwierigkeiten verbunden, wie in der Zeit der Entwickelung der chriſtlichen Kirchenlehren. Uns iſt es nur um die Entwickelung des philoſophiſchen Geiſtes ſelbſt zu thun, aber die meiſten Denker, die hier am Streite Theil nehmen, ſind zunächſt nicht Philoſophen, ſondern ſie ſprechen in den Zeitintereſſen des Staates und der Kirche. Von den Rationaliſten in Holland herüber zu den Deiſten in England bis zu den Encyklopädiſten in Frankreich ſchreitet die Geiſtesanregung der Freidenker fort. Aber wenige von dieſen Männern denken eigentlich als Philoſophen, ſondern die Intereſſen des Lebens bewegen ihren Geiſt gegen den Despotismus in Staat und Kirche und gegen den Fanatismus des Aberglaubens. Es iſt hier die geſunde Lehre der Schönheit der Seele, der Tugend und Sittlichkeit gegen die Mißverſtändniſſe der nur poſitiven, geoffenbart ſein ſollenden Kirchenmoral und den darin enthaltenen Lohndienſt um ewige Seligkeit und trüben Abbüßungsdienſt der Furcht vor Höllenſtrafen zu vertheidigen, aber die

jetzige Stufe der Ausbildung des philosophischen Geistes ist überhaupt der reineren Auffassung der höheren geistigen Interessen in Sittlichkeit und Andacht entgegen und daher fehlt der freisinnigen feineren Lebensansicht der Gebildeten, wie einst bei den Sophisten, Ernst und Würde, man gefällt sich in witzigem Leichtsinn und spottender Rede gegen das bestehende Herkommen in Staat und Kirche, hat denn aber auch bei der Rohheit und Gewaltthat der herrschenden Parteien in Staat und Kirche nur allzu viel Grund zu dieser spottenden Rede.

Ich will nun suchen aus diesem Ganzen die eigentlich philosophische Gedankenbewegung hervorzuheben erstens in Rücksicht der speculativen Lehren und dann in der praktischen Philosophie. Es bleibt aber hier ein schweres Geschäft mit treuem Ernst der Wahrheitsliebe Gedankenbewegungen zu schildern, denen eben dieser treue Ernst so größtentheils fehlte.

Die Deisten in England haben so scharf und richtig gegen den kirchlichen Aberglauben gesprochen; die Gebildeten in Frankreich nahmen nachher diese Gedanken auf und führten sie endlich zur Lehre der Encyklopädisten aus. Aber alle diese heftige und spottende Rede gehört meist nur einem sorglosen Leichtsinn ohne wissenschaftlichen Ernst und ohne Charakter, worin der Redende sich meist nur ziert, um der vornehmen Gesellschaft zu gefallen.

1) In der Zeit der Entwickelung des heidnischen Neoplatonismus sahen wir den Sextus Empiricus die griechische Skepsis vollständig ausbilden. Er lehrte klar: wie uns die Dinge erscheinen, wissen wir wol, wie sie aber sind, können wir nicht nachweisen; die Denkformen für sich sind leer, durch sie allein begründet sich keine Wahrheit; wir wissen also nichts von nothwendi-

ger Wahrheit und dem Göttlichen. Diese Lehre enthielt schon die vollkommne Widerlegung des logischen Dogmatismus, aber in der späteren Zeit ignorirte man sie nur, anstatt sie zu widerlegen. So gehen die Bemühungen um den logischen Dogmatismus fort bis auf Wolf. Allein so wie der Gedanke von der scholastischen Ueberlieferung und von der bloßen Vergleichung alter Lehren frei wurde und zur Selbstständigkeit gelangte, mußte auch diese skeptische Betrachtungsweise wieder hervortreten und die neue Zeit gab dann vorzüglich den Gegensatz der Wissenschaft und des Offenbarungsglaubens zur Vergleichung. Die Betrachtung, meist angeregt oder gar geleitet von Sextus, verweilt gern bei der Mangelhaftigkeit der menschlichen Vernunft und ihrem Unvermögen, Wahrheiten des ewigen und unsichtbaren, von Gott und Religion zu ergründen. So bekommt sie leicht den Anschein, als ob sie gegen Sittlichkeit und Religion absprechen, für den Atheismus und ähnliche unerwünschte Behauptungen entscheiden wolle; ja viele neuere Skeptiker sind darauf hin heftig angefeindet worden. In der That aber wiederholen die Ausgezeichneten unter ihnen bis auf Hume nur die Ansichten des Sextus und sind an letzter Stelle vielmehr für den Offenbarungsglauben als gegen ihn, indem sie die Ueberlegenheit desselben über alle menschliche Vernunft anerkennen. Dies gilt nicht nur von denen, welche ausdrücklich in der Polemik gegen die Philosophie für die positive Religion diese Wendung nehmen, sondern auch von allen, welche eigentlich nur gegen die Anmaßlichkeit des aristotelischen oder cartesischen Dogmatismus sprechen, oder schlechthin nur mit Sextus den Werth aller Speculation ableugnen.

So sahen wir schon früher den Montaigne (geboren 1533, gestorben 1592) und Charron (geboren

1541, gestorben 1603), welche sich bemühten, Lehren der Lebensklugheit frei von der Steifheit der Schule auszusprechen, in diese Betrachtungsweise einführen, in einer Laune, welche gern die Schwächen der menschlichen Vernunft schildert, sich aber mit der Religion höflich durch die Offenbarung abfindet. Später finden wir in Frankreich bei Franz de la Mothe le Vayer (geboren 1586, gestorben 1672) und dessen Schülern eine noch schärfere skeptische Rede die Unsicherheit aller ethischen Ueberzeugungen und aller positiven Religionsvorstellungen für die menschliche Vernunft schildern, aber auch le Vayer selbst erkennt doch darüber die unbedingte Gewalt des Offenbarungsglaubens an.

Neben diesen stehen dann aber noch viele andere, welche alles Ernstes den Skepticismus nur benutzten, um die menschliche Vernunft herabzusetzen und den Autoritätsglauben über sie zu erheben. So sprachen der Prediger Joseph Glanvill in England, (welcher 1680 starb) und Hieronymus Hirnhayn, Prämonstratenser in Prag (starb 1679) gegen die Anmaßlichkeit alles wissenschaftlichen Dogmatismus und derselben Gründe zur Vertheidigung der Rechte und der Macht des Glaubens bei Zurücksetzung der menschlichen Vernunft bedienten sich der beredte geistliche Redner Bossuet, Bischof von Meaux (welcher 1704 starb) und Pierre Daniel Huet, früher Erzieher des Dauphin, zuletzt Bischof von Auvergnes, welcher 1721 starb, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit.

Endlich der ausgezeichnetste unter den Skeptikern dieser Zeit war Peter Bayle, der Sohn eines reformirten Predigers, geboren zu Carlat in der Grafschaft Foix 1647, starb 1706. Auch über ihn haben wir zu urtheilen, wie über die ersten hier genannten. Mochte

er es gleich vielen, wie der Königin von Preußen und ihrem Freunde Leibnitz, sehr unrecht machen, indem er behauptete und nachwies, wie wenig die menschliche Vernunft im Stande sei, aus dem Lauf der Welt, wie die Menschen ihn erkennen, zu beweisen, daß diese Welt die beste sei; wie vielmehr ihr Urtheil eher auf die Seite der Manichäer neigen müßte, welche neben dem höchsten Princip des Guten noch ein Princip des Bösen voraussetzten, so war es dem Bayle in der That doch nur darum zu thun, der wissenschaftlichen Anmaßlichkeit abzuwehren. Mit gleich großer Gelehrsamkeit als Scharfsinn nahm er sich vorzüglich in der Geschichte der Philosophie aller unbillig angefeindeten an und suchte sie gegen den Wahn und die Parteilichkeit des Aberglaubens und Autoritätsglaubens zu vertheidigen. So lehrt er nur, die menschliche Vernunft sei wol im Stande, vielem Irrthum abzuwehren, aber nicht die Wahrheit zu ergründen. Demnach unterwirft er sie, gemäß den Dogmen seiner Religionspartei, unbedingt dem Offenbarungsglauben und weist ihre Schwäche vorzüglich auch darin nach, wie so viele Geheimnisse der Theologie für sie nur Widersprüche enthalten.

Die ganze skeptische Philosophie dieser Zeit bedient sich nur der Waffen des Sextus und hat einzig das neue, daß sie den Gegensatz der Wissenschaft gegen den religiösen Glauben anerkennt, aber stets in einer unklaren Weise, da sie unter dem Glauben nur einen blinden Autoritätsglauben versteht, der nach kirchlichen Ueberlieferungen angenommen wird. Diese skeptischen Betrachtungen bereiten ins unbestimmte wol ein rationalistisch theologisches Urtheil vor, aber sie führen nicht einmal bestimmt auf den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Erst Hume giebt der skeptischen

Lehre eine neue dialektische Wendung, wie wir später genauer betrachten werden.

2) Eine ähnliche Inconsequenz zeigt sich auch bei einem großen Theil derjenigen Philosophen, welche in der neueren Zeit materialistischen Hypothesen anhingen. Sehr fromme und rechtgläubige Männer konnten sich, wie einst die Stoiker, den Geist nicht anders als durch die Materie existirend denken, ordneten aber dann ihre hypothetisch ausgeführte materialistische Naturlehre dem positiven Offenbarungsglauben ihrer Kirchenpartei unter. So sahen wir es schon bei Hobbes und Gassendi. Später konnte nun der empirischen Schule Descartes Unterschied zwischen einfacher geistiger Substanz und Körper nicht frommen und so wurden viele zu genaueren Ausbildungen jener unglücklichen physiologischen körperlichen Hypothesen von materiellen Ideen in Gehirn, Nerven und Lebensgeistern geführt, mit denen sie träumten, etwas zur Erklärung oder irgend zum Verständniß des geistigen Lebens gesagt zu haben, mit denen sich ja sogar Descartes selbst eingelassen hatte. In diese Phantasien verstrickten sich vorzüglich der große Naturforscher Charles de Bonnet in Genf, welcher von 1720 bis 1793 lebte, der englische Arzt David Hartley, der von 1704 bis 1757 lebte, und der diesem folgende berühmte Physiker Joseph Priestley, welcher von 1733 bis 1804 lebte. Der letzte meint die Materialität und Zusammengesetztheit der Seele, sowie die Unmöglichkeit ihrer Immaterialität bestimmt erfahrungsmäßig bewiesen zu haben. Die Seele wird also bei dem Tode des Körpers vernichtet, allein dies stört den Glauben an das ewige Leben nicht, denn am Tage der allgemeinen Auferstehung wird Gott, wie er verheißen hat, sie wieder erschaffen.

3) Wird hier gleich oft mit großem Scharfsinn geurtheilt, so führen diese Versuche doch zu keiner Selbstständigkeit der Philosophie, indem sie ihre Aufgabe weder auf Naturphilosophie beschränken, noch die Gründe des Ueberlieferungsglaubens mit in die Betrachtung ziehen. Philosophisch selbstständiger sind dagegen diejenigen, welche sich dreister der einseitigen Richtung des philosophischen Geistes dieser Zeit überlassen und somit gegen alle höheren über die Naturwissenschaften hinausgehenden Ueberzeugungen absprechen. Dahin vereinigten sich viele geistreiche und witzige Männer, besonders in Frankreich, welche die materialistischen, atheistischen und fatalistischen Gründe des Naturalismus mit einander verbanden, um ihren Streit und Spott gegen Aberglaube und Vorurtheile aller Art dem gemeinen Menschenverstand annehmbar, alle Pedanterei der Schule und allen Hochmuth der Geistlichkeit lächerlich zu machen. Dabei wurde dann freilich oft der Glaube mit dem Aberglauben verhöhnt, und bei dem allgemeinen Sittenverderbniß der höheren Stände in Frankreich überhaupt eine gemeine Lebensansicht als die allein dem aufgeklärten Geist geziemende angepriesen. Man hat dieser Art zu philosophiren, so wie sie in Frankreich so weit verbreitet war, gar große Uebel zur Last gelegt. Viele meinen, diese Philosophie habe die blutigen Greuel, in welche der Kampf der Familien Bourbon und Orleans ausschlug, und welche wir die französische Revolution nennen, verschuldet, aber dabei ist wohl größtentheils Ursache und Wirkung verwechselt. Wie hätte eine so oberflächliche, allen Ernst sittlicher und religiöser Ueberzeugungen verleugnende Lebensansicht so viel Anklang finden können, wenn sie nicht in ein bürgerliches Leben gefallen wäre, und in einem bürgerlichen Leben sich ent-

wickelt hätte, welches durch den bourboniſchen Despotismus, ſo wie ihn erſt ſo lange Jeſuiten, dann königliche Beiſchläferinnen leiteten, ganz zerſtört war, indem der dritte Stand rechtlos blieb und in den herrſchenden Ständen die Achtung eines edeln und ſchönen Familienlebens ſo ſehr verloren gegangen war. Nur dieſe Rohheit des bürgerlichen Lebens machte, daß die gerechten Anforderungen gegen gewaltthätige Unterdrückung auf ſo gewaltſame Weiſe geltend gemacht wurden, und der führende Geiſt der Gerechtigkeit, welcher ſeine Anſprüche ſo unbeholfen geltend machte, gehörte keineswegs dieſen liederlichen Lebensanſichten, ſondern war weit tiefer im chriſtlich-europäiſchen Völkerleben gegründet, denn er lebte in den ſtolzen Anforderungen von Geiſtesfreiheit und Recht gegen despotiſche Willkühr in Staat und Kirche; gerechte Anforderungen, welche leider durch das oberflächliche hier zu ſchildernde Philoſophem nur allzu ſchlecht unterſtützt wurden.

4) Etienne Bonnet de Condillac (geboren 1715, geſtorben 1780), Lehrer des Erbprinzen von Parma, bildete mit großem Beifall in Frankreich die Lehre des Locke aus. Er unterſchied zwar die immaterielle Seele vom Körper, lehrte aber, daß obgleich ſie vor dem Sündenfall ohne Körper ihre Thätigkeiten hatte hervorbringen können, ſie doch nach dem Sündenfall ganz von den Sinnen abhängig geworden ſei, ſo daß ſie gar keine andern Vorſtellungen habe, als die, die ihr durch die Sinne werden. Unter dieſer mit Locke zuſammentreffenden Vorausſetzung ſchildert er nun das ganze Gebiet unſrer Vorſtellungen vom Empfinden zu Einbildung, Gedächtniß, Aſſociation, Aufmerkſamkeit, Vergleichung und Urtheil, aber er bringt zur Einſeitigkeit des Locke noch die ganz falſche Beſchränkung hinzu, daß alle Vorſtellungen der

Reflexion, nemlich des innern Sinnes und Bewußtseins, nur von den Sensationen, also von den äußern Sinnen abgeleitet seien. Wenn da nun auch in der Ausführung manche gute psychologische Bemerkungen vorkommen, so giebt die ganze Lehre doch nur das Bild, wie unser ganzes geistiges Leben eine bloße Modification des Empfindens sei.

Nun ist es ja altherkömmliche Meinung, daß alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten der Dinge nur Modificationen in uns seien, also keine wahre objective Bedeutung haben. Demgemäß stellt die Lehre des Condillac die Vorstellungen der Selbsterkenntniß in Erkenntniß, Lust und Begierde in dieselbe Reihe, also bleibt für die ganze Welt und die Natur gar kein Wesen der Dinge als einzig das der Körper nach ihren Bewegungen. Und diese Consequenz der Lehre ist es dann, womit die Philosophen, von denen wir hier sprechen, auf geschmacklose Weise spielten und den dürren atheistischen Materialismus ausbildeten. Dies abgeschmackte Philosophem ist leicht nachzuerfinden und für sich von geringer Bedeutsamkeit, aber sehr wichtig für das Verständniß der Geschichte der Philosophie bleibt es, sich deutlich zu machen, warum es damals den Männern von gesunderem Gefühl so schwer wurde, diese Ansichten zu widerlegen. Dessen Grund meine ich so eben nachgewiesen zu haben in dem Entwickelungsgang des philosophischen Geistes, welcher die Unhaltbarkeit des Autoritätsglaubens einsehen lernte, ohne in freiem Selbstdenken die Erhebung des wahren Glaubens über das Wissen gefunden zu haben.

Die geistreichsten unter den hier Mitsprechenden, wie Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, ein Theil der Encyklopädisten, hatten eigentlich nur die Tramontana verloren. Sie wollten für Geistesfrei-

freiheit gegen allen Zwang des Vorurtheils sprechen, erkannten dabei die Unhaltbarkeit des Autoritätsglaubens und die kleinliche Gewaltthätigkeit des Glaubensbannes in den Formeln bestimmter Religionsparteien, wußten aber mit freiem Geiste den festen Wiederhalt weder der sittlichen noch der religiösen Ueberzeugungen zu finden. Einseitiger consequent hingegen sind die strengen Lehrer des atheistischen Materialismus, wie er dargestellt ist im **homme machine** und **homme plante** des schweizerischen Arztes Jul. Offroy de la Mettrie und dann vorzüglich im **système de la nature**, dem treuen Spiegel der leichtsinnigen philosophischen Launen des größten Theils der Gesellschaft der Encyklopädisten, welches im Hause des Baron von Holbach, bei dem damals der nachmalige große Geometer Delagrange Hauslehrer war, von gebildeten Männern zusammengestellt wurde, halb im Scherz, halb im spottenden Widerwillen gegen Hierarchie, Aristokratie und jede Art des Geisteszwanges, aber mit diesen auch gegen Glaube, Sitte und Gesetz. Hier ist einfach nur der eine Gedanke durchgeführt, wie das Wesen der Dinge nur der eine Mechanismus der Natur unter den nothwendigen Gesetzen der Bewegung sei, alle Vorstellung von Gott und Geist nur Wahn und Thorheit bleibe. Dies geht dann natürlich sehr bequem und leicht von statten, da ja alle Gedanken nur Bewegungen in Gehirn und Nerven sind. Nur eins bleibt dabei schwierig zu erklären, wie nemlich der große Denker, der uns dieses lehrt und der selbst nichts weiter als ein wenig Haut und Schleim, Gehirn genannt, ist, mit den Unwissenden von ihm zu Belehrenden auf den dummen Gedanken von Gott und Geist habe kommen können. Er weiß wohl sehr gut, daß dies alles nur Irrwahn sei, aber es bleibt doch immer räthselhaft, wie so ein wenig

geformter Schleim zum Irrwähnen verführt wird. Auch dafür lehrt zwar der Meister, aus Furcht geschehe das, aber warum fürchtet sich nur der Schleim?

So ist dieser neue atheistische Materialismus mit seiner Vernichtung des Geistes, der doch allein die Fabel vom System der Natur denkt, ein weit unbeholfeneres Philosophem, als der alte der Atomenlehre. Der alte behielt mit seiner hylozoistischen Abstraction doch den Geist bei und setzte ihn nur aus jenen kleinsten glattesten, kugelrunden Atomen zusammen, auch sprach er nur gegen die Vorsehung und die nothwendige Gesetzlichkeit, wollte aber die Freiheit des Willens beibehalten wissen. Der neue hingegen, in dieser atheistischen Ausbildung, hat den Blick nur auf den todten Mechanismus einer geistlosen Welt ohne Freiheit gerichtet. Nun ist diese Geistlosigkeit grade der Unsinn in diesem ganz sinnlich sein wollenden System, denn Geistesbeschaffenheit wird ja eben so unmittelbar dem innern Sinn klar, als das Körperliche den äußeren Sinnen. Die ganze Lehre ist aber auch nur in einer leichtsinnigen Neckerei ersonnen, so daß es nicht der Mühe lohnt, im Ernst damit zu streiten. Woher kam es nun da doch, daß man jene Freidenkerei damals für so gefährlich hielt, und sie schwer zu bekämpfen vermochte? Vor allem aus der Consequenz der newtonischen mathematischen Naturphilosophie. Diese unwidersprechlich klare Ansicht von der Welt der Masse unter dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, nach nothwendigem Verlauf ihrer Bewegungen anfangslos und endlos in die Zeit geworfen, widerspricht in der That den religiösen Ideen von Gottes Allmacht und verwehrt der sittlichen Freiheit die Stelle. Hier konnte die andere erste klare menschliche Wahrheit von der Selbstständigkeit des Geistes nur durch

den transcendentalen Idealismus vertheidigt werden in der Wiederherstellung der ächten platonischen Grundgedanken, so wie diese frei von Mythen und frei von allen neoplatonischen Mißgriffen wieder aufzufassen sind. Dahin wollten eigentlich die Metaphysiker in Descartes Schule, aber ihr höheres Wissen über die gelegentlichen Ursachen hinaus blieb unvermeidlich inconsequent und fiel dem Fatalismus der alleinigen Naturnothwendigkeit anheim. Zu diesem kommt dann noch von der andern Seite die Unhaltbarkeit des Auctoritätsglaubens, den man für Sittlichkeit und Religion allein meinte zum Schutze anrufen zu können. Hier ist für Ernst oder Spott Deisten und Atheisten gemeinschaftlich gar zu einleuchtend wahr, daß ewige Wahrheiten in ihrer Nothwendigkeit nicht geschichtlich, nicht durch Zeugenaussage begründet werden können. Daher von dieser Seite der ungeschickte Streit für den Auctoritätsglauben, in welchem man die einfachste Religionslehre und die schönste Ethik anfeindete und verwarf, als ob sie von Atheismus und Materialismus nicht verschieden sei.

§. 171.

Auf den großen Verlauf der speculativen Fortbildung des philosophischen Geistes hatte unter allen diesen Philosophen David Hume allein einen bleibenden Einfluß. Hume (geboren 1711) stammte aus einem Geschlecht schottischer Grafen, erhielt zwar als jüngerer Sohn nur ein sehr unbedeutendes Erbtheil, wußte sich aber doch ein freies nur den Wissenschaften gewidmetes Leben zu behaupten. Indem er dem Locke folgte, bildete sich ihm dessen Lehre schon in der Jugend zum Skepticismus um und so machte er seine Ansichten zu-

erſt im Jahr 1738 bekannt. Sie erregten keine Aufmerkſamkeit, daher bildete er die Darſtellung derſelben zur Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand um, die er nach zehn Jahren bekannt machte, ohne auch jetzt noch viel Aufmerkſamkeit zu erregen. Als er aber ſpäter in die Reihe der ausgezeichnetſten engliſchen Geſchichtſchreiber trat, änderten ſich die Verhältniſſe zu ſeinem Vortheil; er erhielt nicht nur das Lob der franzöſiſchen Encyklopädiſten, ſondern ſowol für ſeine ſpeculativen als praktiſchen Unterſuchungen die lebhafte Theilnahme in England, Frankreich und Deutſchland.

Hume's Skepticismus hat natürlich, wie jeder andere, auch nur polemiſche Bedeutung, aber er iſt darin originell, daß Hume in ſeiner ungemein ruhigen und klaren Darſtellungsweiſe dies darin ſelbſt anerkennt, daß er ihn, indem er ihn aufſtellt, ſelbſt als für den menſchlichen Geiſt ungültig wieder verwirft. So bleibt ſeine ganze Rede in einen innern Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt, denn wollte er im Ernſt die Unſicherheit jeder objectiven Gültigkeit menſchlicher Vorſtellungen behaupten, was hätte er uns denn da überhaupt nur zu ſagen? Dies geſteht er ein, läßt alſo eigentlich die Erfahrung auf ſich ſelbſt beruhen, und ſpricht nur gegen die Sicherheit überſinnlicher Erkenntniſſe. Hume fängt nemlich wol mit dem alten ſkeptiſchen Grundgedanken an, daß ſich die objective Gültigkeit unſrer Vorſtellungen nicht nachweiſen laſſe, aber er entwickelt dann ſeine Gedanken nur, indem er ohne neue Unterſuchung mit Locke vorausſetzt, daß alle unſre Gedanken aus den Eindrücken des äußern und innern Sinnes entſpringen, daß Verſtand und Wille dazu nichts Neues hinzugeben, ſondern nur anders verbinden und zuſammenſetzen können, endlich daß die ma-

thematiſche Erkenntniß nur aus dem Geſetz der Identität folge. Wirft er nun unter dieſen Vorausſetzungen den Blick auf die metaphyſiſchen Grundbehauptungen, daß unſre Vorſtellungen ſich auf reale Objecte beziehen, welche bei allem Wechſel unſrer Vorſtellungen ein reales Sein haben, beharren und unter einander verknüpft ſind, ſo wie auf die Ueberzeugungen von der Unſterblichkeit der Seele und dem Daſein Gottes, ſo muß ſich ihm wol ergeben, daß unſre Vernunft, das heißt nemlich der beweisführende Verſtand, keine Gründe für dieſe Behauptungen in ſeiner Macht habe, ſie für ihn nur ſkeptiſch beurtheilt werden können. Dieſer Skepticismus iſt nur eine einfache und klare Folgerung aus Locke's Lehre und nicht eigentlich das, was uns bei Hume verweilen läßt, ſondern dies liegt erſt in der eigenthümlichen dogmatiſchen Fortbildung der Theorie der Erkenntniß, welche er hinzugegeben hat.

Seine ſkeptiſche Lehre wird ganz von jenen epikureiſchen Intereſſen belebt, welche die Schrecken des Wahnes und die verderbenden Folgen des Aberglaubens erkennen und einſehen, wie unendlich wichtig es für den freien Geiſt werde, dieſe bis in ihre innerſten Schlupfwinkel zu verfolgen, um ſie zu vernichten. Nun war der verderblichſte Aberglaube der Zeit von religiöſem Urſprung; wiewol alſo Hume's unparteiiſch ruhiger Geiſt die Wichtigkeit des Glaubens an Gott und die Würde der Religion anerkennt, ſo iſt doch das Streben ſeines Unterſuchungsgeiſtes nicht darauf gerichtet, dieſe Idee zu ſchützen und zu beleben, ſondern einzig darauf, den Wahn und Aberglauben aus ihnen zu verdrängen. Dafür führt er nun die Betrachtung aus ohne alle Leidenſchaft und ſo kommen wir mit ihm an die bedeutenden neuen wiſſen-

ſchaftlichen Erörterungen über das Weſen der menſchlichen Erkenntniß.

Hier geht er von der Bemerkung aus, die Beobachtung zeige aber doch, daß kein Menſch wirklich in dieſem Skepticismus lebe oder leben könne. Vielmehr ſei jedem Menſchen durch eine gewiſſe unwillkührliche Empfindung oder Gefühl (**sentiment or feeling**) der Glaube (**belief**) an das Sein der Dinge von der Dichtung (**fiction**) unterſchieden und dieſen Glauben leitet er von einem dem Menſchen ſehr nützlichen Inſtinct der Erkenntniß ab, deſſen Geſetze er in Aſſociation und Gewöhnung nachzuweiſen ſucht.

Mit dieſem Inſtinct der Erkenntniß hat er eine ſehr treffende Benennung dazwiſchen gelegt für einen Gedanken, deſſen Folgen ihm nur noch nicht klar geworden ſind. Die entſcheidende Betrachtung gegen allen philoſophiſchen Skepticismus iſt nemlich eben dieſe, daß das Erkennen eine unmittelbare Thätigkeit des erkennenden Geiſtes ſei, in der unmittelbar die Gewißheit vom Daſein des Gegenſtandes der Erkenntniß liegt, ſo daß die Wahrheit jeder unmittelbaren Erkenntniß thatſächlich kraft des Selbſtvertrauens der Vernunft vorausgeſetzt iſt und nicht bloße Vorſtellungen als Modificationen in uns vorkommen, zu denen durch irgend einen Schluß erſt das Sein des Gegenſtandes hinzugebracht werden müßte. Eine gegen dieſe Wahrheit gerichtete zweifelnde Rede hat deswegen für den menſchlichen Verſtand gar keine Bedeutung, weil er beim Zweifeln eben dieſe immer wieder als Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, oder wie ich es benenne, weil Menſchen nur über Verſtandeswahrheit, aber nicht über Vernunftwahrheit ſtreiten können.

Hume führt uns aber nur in folgender Weise weiter. Er theilt alle menschliche Erkenntniß in bloße Verhältnisse der Vorstellungen unter einander (relations of ideas), wie die mathematischen, welche nach dem Satze des Widerspruchs durch das Denkvermögen bestimmt werden, und in Thatsachen (matters of fact), welche durch Erfahrung bestimmt werden. Alle abstracte Wissenschaft ist auf Größe, Zahl und deren Verhältnisse beschränkt und die Wissenschaften aus Thatsachen sind Politik und Naturwissenschaften; Metaphysik ist eitel Thorheit; Theologie hat ihre beste und haltbarste Stütze nur in Glaube (faith) und Offenbarung; Moral und Kritik des Geschmacks sind nicht sowohl Gegenstände des Verstandes als des Gefühls und Geschmacks.

Hierbei ist ihm durch jenen Instinct der Erkenntniß die Gültigkeit der Erfahrung gesichert, dann aber der beste und zugleich in seinen Fehlern wichtigste Theil der Untersuchung die psychologische Grunduntersuchung, in welcher er die Gesetze der Association ableitet.

Er unterscheidet erstens nach den Graden der Lebhaftigkeit die ersten sinnlichen Vorstellungen als die lebhaftesten, welche er Eindrücke (impressions) nennt, von den minder lebhaften, welche er Gedanken oder Vorstellungen (thougths or ideas) nennt, und die nur aus jenen in der Erinnerung entstehen. Die Gesetze der Erinnerungen, die Gesetze der Association unterwirft er nun einer genaueren Untersuchung, durch welche er bestimmt, daß unsre Vorstellungen hier nach den Verhältnissen 1) der Aehnlichkeit, 2) der Nebenordnung in Zeit und Raum und 3) der Ursache und Wirkung verknüpft werden. Die Verknüpfung von Thatsachen, findet er dann, stellen wir uns immer nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung vor, dieses können wir aber nie

durch Schlüsse **a priori** bestimmen, sondern nur durch die Erfahrung nach dem Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle, als dem Princip der Induction, welches in unserm Geist nur durch die Gewohnheit bestimmt wird, in der sich jener Instinct der Erkenntniß offenbart.

Diese letzte Behauptung, daß wir alle Gesetze der Bewirkung nur durch die Gewohnheit der Erwartung ähnlicher Fälle vorstellen und erkennen, ist eigentlich der klare Wiederhalt des Empirismus geworden, weil sie sich, wenn das erste Mißverständniß einmal begangen ist, so genau mit den unmittelbaren Thatsachen der Selbstbeobachtung belegen läßt. Hume's Fehler liegt hier eigentlich psychologisch darin, daß er die Gesetze der Association, die bloßen Gesetze der Erinnerung, nicht von den Gesetzen der objectiven synthetischen Einheit der Erkenntniß unterscheidet. Verbinden sich unsre Vorstellungen nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit oder unmittelbaren Zeitfolge, so giebt dies nur eine subjective Vereinigung derselben in unsern Vorstellungsreihen ohne eine Bedeutung dessen für die Erkenntniß ihrer Gegenstände. Mag mir durch die Gewohnheit der Sprache mit dem Wort der Gedanke, mit dem Gedanken das Wort immer zugleich einfallen, so bekommt diese Association doch nie die Bedeutung, daß das Wort eine Beschaffenheit oder Wirkung des Gedankens sei; es ist hier immer nur von der gleichzeitigen Vorstellung beider in einem Lebensact, aber nicht von der Verbindung beider in einer Erkenntniß die Rede. Das Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle ist aber kein bloßes Gesetz für Associationen, sondern ein Gesetz der Erkenntniß in Verbindung mit Erinnerungen. Wenn ich nur gewohnt wäre, nach dem Blitz des Gewehres den Knall zu vernehmen, so würde ich bei dem Blitz nur an den Knall

denken, daß ich aber vorausſetze, der Knall werde erfolgen, iſt nicht eine bloße Vorausſetzung der Aſſociation, ſondern erſt davon, daß ich ſchon im erſten Fall eine Verbindung in der Erkenntniß und nicht nur in meinen Vorſtellungen, daß ich ſchon im erſten Fall den Knall als nach dem Verhältniß von Wirkung und Urſache mit dem Blitz verbunden anſehe*).

Wird aber dieſer Unterſchied der Verbindung in der Erkenntniß von der bloßen Verbindung der Vorſtellungen nicht ſo genau beachtet, ſo hat Hume's Vergleichung etwas ſehr ſcheinbares. Mitten im Spiel unſrer Gedankenverbindungen werden offenbar alle beſtimmten Vorſtellungen von Urſache und Wirkung durch dieſe gewohnheitsmäßige Fortführung der unvollſtändigen Inductionen beſtimmt. Es hängt alſo alles hier von der richtigen Theorie dieſer Inductionen ab, welche aber nur mit großer Schwierigkeit hat erhalten werden können. Wir ſahen bei Ariſtoteles und den Stoikern das Recht der Inductionen anerkannt, aber ſie nur als eine Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in eine Erfahrung beſchrieben, ohne eine genauere Theorie derſelben; wir ſahen dann Bacon wieder darauf zurückweiſen und geiſtreiche Warnungen dagegen ausführen, daß man die erfinderiſche Induction nicht in ein bloßes Sammeln ähnlicher Fälle ſetzen ſolle. Hume hat nun ſelbſt dies nicht einmal genau erwogen, bringt aber doch recht klar den Schein, daß wir alle Naturgeſetze in Phyſik und Politik nur von der Sinneswahrnehmung empfangen, ohne Erkenntniſſe a priori dabei vorauszuſetzen. Die Aufdeckung dieſes Fehlers iſt endlich Kant gelungen, indem er

*) Vergl. meine Kritik der Vernunft Bd. 2. §. 94. 95.

zeigte, wie wir jedesmal gewiſſe **a priori** erkannte Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung vorausſetzen und berückſichtigen müſſen, wenn wir, vermöge der bloßen Zuſammenſtellung von Wahrnehmungen zur Erkenntniß allgemeiner Geſetze für Natur und Menſchenleben gelangen wollen. Die genaue Theorie der unvollſtändigen Inductionen fordert daher in der angewandten Logik die Lehre von den leitenden Maximen, ohne welche die Induction keine Schlußkraft bekommt, und welche zu oberſt immer von Erkenntniſſen **a priori** in Mathematik und Metaphyſik der Natur abhängen*). Nur durch dieſe Lehren kann Hume's Irrthum vollſtändig aufgeklärt und zurückgewieſen werden.

Die große Klarheit ſeiner Lehre iſt aber in der Geſchichte der Wiſſenſchaften von ſehr weit auslaufenden Folgen geblieben. Seine ganz empiriſche Theorie der Induction gab nemlich dem Senſualismus die leichte Faſſung für alle Anwendungen. Der Rationalismus forderte wol dagegen **a priori** beſtimmte höchſte Principien, aber der Empirismus vermochte ſtets dieſen die Anwendung zu verweigern, ſo lange ſie nicht als die höchſten **a priori** beſtimmten leitenden Maximen für die Induction nachgewieſen werden konnten und dieſes iſt uns erſt möglich geworden mit Hülfe der Kantiſchen Lehre von den Kategorien und Ideen.

So lange die Macht der transcendentalen Ideen über den Glauben und die Macht der Kategorien über die Möglichkeit der Erfahrung nicht nachgewieſen und eingeſehen worden iſt, behält die ſenſualiſtiſche Methode der Naturphiloſophie immer das beſſere Recht, welche mit

---

*) S. mein Syſtem der Logik §. 103 bis 105.

wohlgeordneter Klugheit das ganze Menschenleben auffaßt und beurtheilt, aber das höhere Licht der Weisheit nicht kennt, in welchem sich uns die nothwendigen Ideen des Guten und Schönen zeigen. In dieser Weise sind die ganzen Aufgaben der Geistesbildung gefaßt worden und tiefsinnige große Geister meinen, die wahre Aufklärung des Geistes nur durch jene Mathematik des gesunden Menschenverstandes herbeiführen zu können, deren Regeln vorzüglich Condorcet, Laplace und Lacroix in der Philosophie der Wahrscheinlichkeitsrechnung aufstellten.

Doch dies würde hier zu schwer zu erläutern sein, ich werde suchen, an anderer Stelle genau darüber zu sprechen.

§. 172.

So sind wir auch von dieser Seite bis zu der Ausbildung der speculativen Philosophie gelangt, welche Kant auffaßte und weiter führte. Ich habe also von hier eigentlich auf Kants Wirksamkeit überzugehen, doch müssen wir noch einige neben ihm hergehende Versuche kurz anzeigen. Der ganze Stand der philosophischen Angelegenheiten dieser Zeit ließ leicht bemerken einerseits, daß der überlegene Naturalismus den höheren sittlichen und religiösen Wahrheiten auf eine Weise in den Weg trete, die nur beseitigt werden könne durch einen Idealismus, welcher den Naturalismus in den menschlichen Vorstellungsweisen zwar anerkenne, ihn aber für das Wesen der Dinge selbst als ungültig nachweise, andrerseits aber auch, daß die unbequemen neuen materialistischen und skeptischen Lehren eigentlich auf willkührlichen ersten Annahmen über die sinnliche Natur aller menschlichen Erkenntniß beruhten, die man auch noch auf andere

Weise versuchen könne. Diesem beiden ist die Philosophie in England weiter nachgegangen. Dem Idealismus schon vor Hume von Collier und vorzüglich Berkeley, dem andern jene Lehrer, welche die Lehre von den Principien des Gemeinsinnes (common sense) ausbildeten und meist als Gegner des Hume auftraten.

1) George Berkeley, ein Irländer, (geboren 1684) lebte nachher als Bischof von Cloyne in Irland und stand allgemein in hoher Achtung bis er 1754 starb. Er hatte früher im Interesse der Lockischen psychologischen Untersuchungen eine Theorie des Sehens geschrieben, in der er mit Scharfsinn die Gesichtsvorstellungen genauer von denen der Betastung unterschied. Im Allgemeinen leitete ihn aber bei den Ansichten, die wir hier von ihm erwähnen müssen, und die er vorzüglich in seinen Gesprächen zwischen Hylas und Philonus schilderte, kein philosophisches, sondern nur das theologische Interesse dem Naturalismus und Materialismus zu widerstehen. Er sah ein, daß die mathematische Physik mit ihrer anfanglosen unveränderlichen Masse und ihren nothwendigen Gesetzen der Bewegung der Allmacht Gottes und der Freiheit widerstreite; er fühlte auch wohl, daß diese Ansicht sich nicht unmittelbar ableugnen lasse und wurde daher zu der Voraussetzung geleitet, daß sie nur zu den menschlichen Vorstellungen gehöre, denen aber kein Dasein ihrer Gegenstände außer diesen Vorstellungen entspreche. Es bildete sich ihm also der neuerdings idealistisch genannte Gedanke, daß gar keine Körperwelt existire, sondern die Vorstellungen von Körpern nur in unsrer Seele seien. Dieses Gemälde hat er sehr klar und ausführlich gezeichnet, aber es steht abgerissen für sich, ohne in ein Ganzes eines philosophischen Systems eingefügt zu sein, daher bleibt es auch nur eine Merk-

würdigkeit in der Geſchichte, die weiter keinen Einfluß auf ſie bekommt.

Berkeley bleibt in dieſer Lehre eigentlich bei Descartes Idee von Gott als dem allein Wirkenden und bei deſſen Annahme, daß das Erkenntnißvermögen unſers Geiſtes ganz paſſiv, der Wille allein activ ſei. Alle Vorſtellungen ſollen folglich unmittelbare Wirkungen Gottes in unſrer Seele ſein; die Naturgeſetze ſind die Regeln, nach denen Gott die Sinnesvorſtellungen in uns erweckt. Um nun aber zu zeigen, daß die Vorſtellungen nur ſo in uns ſeien und ſich auf nichts Daſeiendes außer uns beziehen, ſucht er erſt die nothwendigen Wahrheiten durch Beſtreitung der allgemeinen Begriffe zu beſeitigen. Er leugnet die ganze Vorſtellung allgemeiner Begriffe und die Abſtraction, indem er behauptet, wir ſtellten immer uns einzelne Vorſtellungen vor und machten nur eine ſolche, wenn wir im Allgemeinen reden, zum Stellvertreter der andern derſelben Art. Damit gewinnt er doch in der That nichts gegen den Naturalismus, weil er doch ſelbſt die Naturgeſetze als nothwendige Regeln unſers Vorſtellens zugiebt. Der Haupttheil ſeiner Lehre iſt aber die genaue und ausführliche Handhabung der Gründe des Sextus gegen die objective Gültigkeit der ſinnesanſchaulichen Vorſtellungen und der Vorſtellungen von Geſtalt und Lage, rückſichtlich welcher wir ſchon bei Aeneſidemus und Sextus erinnert haben, daß ſie zugegeben werden müßten, wenn die mathematiſchen Anſchauungen ſinnesanſchaulich wären.

Dieſe ganze Phantaſie des Berkeley iſt in der That dem unwiderleglich, der ſich einmal einbildet, die Sache ſei ſo, wie hier erzählt wird. Geſetzt es gefiele der Allmacht uns einen ſolchen Traum träumen zu laſſen, wie hier erzählt wird, gewiß ſo würden wir ihn

träumen. Aber Berkeley gewinnt für seinen Zweck nichts mit der ganzen Voraussetzung. Er will die Körperwelt vernichten, um die Naturnothwendigkeit zu beseitigen und nur eine freie Geisteswelt beizubehalten. Diese Absicht ist gut, allein er vernichtet uns die Außenwelt und nicht nur die Körperwelt, das Sein der Geister außer uns bliebe eben so nichtig, wie das der Körper, unser Geist hätte keinen Boden, auf dem er seine freie Kraft üben könnte und wie wir eigentlich zur Annahme des Daseins Gottes gelangen sollen, erhellt auch nicht.

2) Der zweite oben genannte Gedanke war erfolgreicher und bestimmte den ganzen weitern Verlauf der Geschichte der Philosophie in England. Durch den Einfluß von Bacon und Locke ist nemlich in England, und seit Condillac auch in Frankreich, der Gedanke so entschieden von metaphysischen Abstractionen weggewendet worden, daß man diese ganz allein uns Deutschen in des Leibnitz Schule überlassen hat, und anstatt dessen immer beim Sensualismus stehen blieb. Nun war aber Locke's Lehre vom innern Sinn im Verhältniß zu Reflexion und Verstand sehr unbestimmt geblieben. Die Folgenden mußten darauf geführt werden, daß ja neben der Selbsterkenntniß unsre Vorstellungen vom Schönen, vom sittlichen Werth der Handlungen und manchem Anderen nur innerlich in uns bestimmt seien und nicht vom äußeren Sinn abhängen. Achtet man nun nicht auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der hier philosophisch in unserm Geiste begründeten Wahrheiten und hält man sich überzeugt, daß alle unsre Vorstellungen von sinnlichem Ursprung seien, so bleibt nichts anders übrig als die Voraussetzung, solche Vorstellungen entspringen in uns durch irgend einen Theil

eines innern Sinnes, welcher dann mit dem Wahrheitsgefühl verwechselt wird. Dies ist der Grundgedanke so vieler englischen Versuche. Philosophisch erscheinen uns diese Versuche in Rücksicht des Princips höchst oberflächlich, weil sie den Anspruch an Nothwendigkeit der Behauptungen nicht beachten und keine Ableitung der Wahrheiten von einander zulassen, allein in der Ausführung lassen sie der Selbstbeobachtung ganz freien Spielraum und so kommt es, daß die Lehren, wenn sie von scharfsinnigen Männern gegeben werden, abgesehen von der Principlosigkeit, sehr nahe bei denen aus der Kritik der Vernunft bleiben, welches in Rücksicht der Untersuchungen aus der praktischen Philosophie beachtet zu werden verdient, für die speculative hingegen wenig Anwendung findet, eben weil die speculativen Untersuchungen vom empirischen Standpunct aus zu wenig Interesse gewähren. So haben sich seit Locke's Freund, dem jüngeren Grafen Shaftesbury, viele englische Philosophen von bedeutendem Verdienst um praktisch philosophische Untersuchungen dieser Sprache bedient, die speculative Wendung hat aber erst Thomas Reid (geboren 1704, nachmals Professor in Glasgow, starb 1796) diesen Untersuchungen im Streit mit Berkeley's Idealismus und Hume's Skepticismus gegeben, und vorzüglich sein Schüler Dugald Stewart (ebenfalls Professor in Glasgow, geboren 1753, starb 1828) setzte die Lehre in ausführlicher Bearbeitung der empirischen Psychologie fort. Reid benennt diese Lehre: Untersuchung des menschlichen Geistes in Beziehung auf die Principien des Gemeinsinns. Indem er nemlich Wahrheitsgefühl und Sinn verwechselt, nimmt er den gesunden Menschenverstand für einen unmittelbaren Wahrheitssinn, an dessen Aussprüchen kein Zweifel statt

finden könne, und ſucht nun die Lehre von dieſen unmittelbaren Ausſprüchen zu entwickeln. Er unternimmt nicht, ſie ſyſtematiſch aufzuſtellen, ſondern giebt nur einen unbeſtimmteren Ueberblick. Dabei läßt er dieſe Grundſätze ſich theils auf zufällige theils auf nothwendige Wahrheiten beziehen. Für das erſte führt er die Sätze des Vertrauens auf den innern Sinn der Selbſterkenntniß und auf die äußeren Sinne an, für das andere beſonders die Vorausſetzung der Subſtanzen und das Geſetz der Cauſalität. Mit dem letzten hätte er eigentlich gegen Hume ſtreiten müſſen, allein hier war er nicht im Stande den Gegner ſcharf zu faſſen, da er die Unmöglichkeit, nothwendige Wahrheiten durch den Sinn zu erkennen, gar nicht beachtet. Treffend ſind nur ſeine Erläuterungen über die Bedeutung der Sinneswahrnehmungen. Er widerſpricht der alten Vorausſetzung, daß die Vorſtellungen von Gegenſtänden (die Ideen) Abdrücke oder Abbildungen der vorgeſtellten Gegenſtände in der Seele ſein ſollen, und nimmt ſie vielmehr für unmittelbare, auf gar keinen Schluß beruhende Thätigkeiten der Seele an. Daher unterſcheidet er Senſation (Empfindung) und Perception (Vorſtellung). Die Senſation, z. B. Schmerz, iſt nur in der empfindenden Seele, es iſt in ihr nichts von der Thätigkeit der Seele verſchiedenes, hingegen die Perception hat unmittelbar einen Gegenſtand, welcher von der Thätigkeit der Seele, die ihn wahrnimmt, verſchieden iſt. Hier iſt alſo richtig auf die oben von uns geforderte Unmittelbarkeit der Erkenntniß hingewieſen. Aber bei dem ganz Unphiloſophiſchen der Betrachtungsweiſe konnten dieſe Lehren keinen weitern Erfolg haben.

Der einzige unter den neueren engliſchen Lehrern, der ſich über den Empirismus erhob, iſt Richard Price

Price (geboren 1723, ſtarb 1791). Dieſer erkannte nemlich wieder an, daß nothwendige Wahrheiten nicht ſinnlich erkannt werden können, daß alſo der Verſtand eigene Principien der Wahrheit, unabhängig von den Sinnen, in ſich haben müſſe. Aber er verfolgte dieſen Gedanken nicht weiter und fand auch keinen Nachfolger, der durch ihn auf die Mängel des Senſualismus aufmerkſam gemacht worden wäre.

§. 173.

Sehen wir nun noch einmal auf das Ganze dieſer ſpeculativen Streitigkeiten zurück, ſo findet ſich die anfangs vielleicht ſehr verwickelt ſcheinende Rede zuletzt auf ſehr einfache Reſultate gebracht. Wir können zuerſt ſagen, der ganze Streit führte zur Entſcheidung für den Skepticismus. Folgen wir nemlich den Senſualiſten, ſo haben dieſe wol eine Erſcheinung der Dinge für den Menſchen, aber keine Gründe für die Feſtſtellung ihres Daſeins. Wollen wir dagegen dieſe Gründe nothwendiger Wahrheit von den Rationaliſten entlehnen, ſo ſagen dieſe ſelbſt, daß ihre Principien nur die leeren Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruches ſeien, aus denen offenbar keine neue Wahrheit folgen kann. Indeſſen müſſen wir bei dieſem Skepticismus doch der Erinnerung des Hume nachgeben, wir dürfen ihn nicht einfach wie beim Sextus für die Unerkennbarkeit der Dinge ausſprechen, denn wenn der Verſtand das auch ſo annehmen wollte, ſo gilt es doch dem menſchlichen Geiſte nie ſo, ſondern in dieſem entſcheidet ein Inſtinct der Erkenntniß jedesmal für die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung. Alſo nur das, was über die Erfahrung hinaus liegt, nur die Behauptung nothwendi-

ger Wahrheiten bleibt dem Skepticismus preis gegeben. Aber noch weiter, laſſen wir uns einmal mit dem Inſtinct der Erkenntniß ein; nimmt der nicht auch nothwendige Wahrheiten der Naturgeſetze in Anſpruch? Leugnet nicht Hume ſelbſt die Möglichkeit der Wunder? und heißt das nicht, er ſetzt die unverbrüchliche Nothwendigkeit der Naturgeſetze voraus? So bleibt uns dann der Skepticismus nur gegen das Uebernatürliche gerichtet, gegen das Daſein Gottes, die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele. Mit dieſer Wendung aber verlaſſen wir offenbar den Skepticismus und wenden uns nur an einen irreligiöſen Dogmatismus, in welchem uns Materialismus und atheiſtiſcher Determinismus mit einander angeboten werden, denen dann der ſpiritualiſtiſche Idealismus des Berkeley entgegen trat. Aus dieſen verwerfen wir zwar leicht den Materialismus und Idealismus, aber anders ſteht es mit dem atheiſtiſchen Determinismus. So gut wie ich den äußeren Sinnen glaube, daß es ausgedehntes Körperliches gebe, muß ich auch dem innern Sinne glauben, daß es Geiſtesthätigkeiten gebe. Eines iſt ſo unmittelbar wie das andere. Man könnte wol fragen, ob ein Ding, das einen Raum erfüllt, auch denken könne; ob ein denkendes auch einen Raum erfüllen könne. Aber darum, weil es den Raum erfüllt, denkt es nicht, und darum, weil es denkt, erfüllt es keinen Raum. Eben ſo umgekehrt kann ich für die menſchliche Erfahrung nicht mit Berkeley die Körper verwerfen und den Geiſt beibehalten wollen, denn alle Raum- und Zeitbeſtimmung, ohne die wir keine Erfahrung haben, ſetzt immer zuerſt die Körper voraus, und ordnet die Wahrnehmung des Geiſtigen nur in Abhängigkeit vom Körperlichen. Allein dies beides nun, Körper und Geiſt, in ſeinen unbekannten Verhältniſſen

mit einander verbunden, steht unter den nothwendigen Naturgesetzen in seinem durchgängig bestimmten Naturlaufe. So haben wir eine Körperwelt der Bewegungen ohne Geist, die keines Geistes und keines Gottes bedarf, und eine Geisteswelt nicht ohne die Körper in eine gleiche Nothwendigkeit unter die Naturgesetze verbunden. So haben wir de la Mettrie's homme machine ohne Gottheit, Unsterblichkeit und Freiheit. Die Naturgesetze bestehen für sich ohne die Gottheit, und die Unsterblichkeit der Seele wird eine ganz unhaltbare Hypothese. Ferner die Metaphysiker lehren zwar alle von Descartes bis Wolf, die Freiheit des Willens sei eine Thatsache des Selbstbewußtseins, aber sie haben daran doch nur eine Freiheit, die den religiösen Ideen nicht genug thut. Allerdings besteht unter dem vollständigen Determinismus jene psychologische Freiheit der besonnenen willkührlichen That, welche für die erste juridische Zurechnung und somit für die Ethik für sich allein genügt. Es ist des Guten Verdienst, daß er gut, des Bösen Schuld, daß er böse handelt. Aber nach dem Spruch des Chrysippos, der Gute handelt nothwendig gut und der Böse nothwendig böse. Hingegen die freie Wahl der religiösen Zurechnung, nach welcher der Gute böse und der Böse gut zu handeln vermögen soll, ist unter diesem Determinismus der Naturgesetze undenkbar. Eben wie der selbstständige todte Mechanismus der Körperwelt besteht eben auch ein bloßer Mechanismus des geistigen Lebens ohne die wahre innere Freiheit. So ist also das Ende dieser Lehre ein Sittlichkeit und Religion bedrohender atheistischer Determinismus. Ueber diese können wir uns nur durch jenen Glauben erheben, der höher ist als alle Wissenschaft und den die Philosophie bis hieher vergebens festzuhalten suchte.

Dritte Abtheilung.

Geſchichte der praktiſchen Philoſophie.

1. Ethik.

§. 174.

1) In der Periode der Geſchichte der Philoſophie von Descartes bis an Kant, die wir jetzt beſprechen, hat die praktiſche Philoſophie in Rückſicht auf das rein philoſophiſche größtentheils ein ungünſtiges Schickſal. Es kommen hier neben einander in Frage, als Unterlage die Pſychologie, dann Ethik, Politik, Aeſthetik und die Religionsphiloſophie von der praktiſchen Seite.

Die Pſychologie hat ſeit Montaigne und Huarte gar viele Fortbildner gefunden, aber vorzüglich nur in ihren ganz empiriſchen der Philoſophie entfernter liegenden Theilen. Die Ausbildung der Philoſophie hängt von den Theilen der allgemeinen Pſychologie ab, welche ich die philoſophiſche Anthropologie genannt habe, und welche eigentlich die Theorie der Einheit des menſchlichen Geiſtes nach allen ſeinen Anlagen iſt. Dieſe Lehre läßt ſich theilen in die Theorie der Aſſociation und die Theorie der Apperception. Die erſte enthält die Theorie der Einbildungskraft, der Erinnerung, Abſtraction, des den-

kenden Verſtandes, der Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, dieſe iſt hier allmählich immer weiter ausgebildet worden, nur im richtigen Fortgang viel gehindert durch Einmengung bedeutungsloſer Hypotheſen über materielle Ideen als Bewegungen in Gehirn und Nerven. Die Theorie der Apperception iſt dagegen die Theorie der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten des Wahren, Guten und Schönen und für die Philoſophie von entſcheidender Wichtigkeit. Dafür hat erſt Kant zum Behuf der Deduction der Kategorien die Anfänge gefunden und dieſe Lehre iſt eigentlich ſeitdem das Räthſel der Philoſophie geblieben. So haben wir für die Pſychologie ſelbſt hier nichts Näheres zu erzählen über das hinaus, was wir über die früheren Bemühungen zur Theorie der Erkenntniß ſchon geſagt haben. Von der Aeſthetik hingegen habe ich erſt noch anzugeben, wie ſie zuerſt unter die philoſophiſchen Disciplinen aufgenommen worden iſt, indeſſen iſt auch hier Kant der erſte, welcher äſthetiſche Principien als eigne philoſophiſche Principien nachgewieſen hat. Ferner die politiſchen Wiſſenſchaften ſind wie die empiriſche Pſychologie hier mit großem Reichthum weiter fortgebildet worden, allein den Lebenskeim der ganzen praktiſchen Lehre bildet doch die Ethik in ihrer Verbindung mit der Religionsphiloſophie und da zeigt ſich das ungünſtigſte Verhältniß. Was die Form der Schullehre betrifft, ſo muß ich auch hier behaupten, daß Kant zuerſt die Nothwendigkeit der ſittlichen Wahrheiten philoſophiſch wieder anerkannte, die ſo entſchieden der Grundgedanke der ſokratiſchen Philoſophie geweſen war, in der neueren Philoſophie aber ſo lange vergeſſen blieb. Doch wir müſſen erſt für die Welt- und Lebensanſicht dieſe Sache noch mehr im allgemeinen überblicken, ſo wie ſie im Ganzen die Sache der Religionsphiloſophie wird.

2) Wir fanden in der urchriſtlichen Lehre eine Lehre der Sanftmuth, des Friedens und der Liebe, wir fanden in ihr ethiſch den großen Vorzug vor den Lehren der ſokratiſchen Schulen, daß nicht nach dem Ideal des Philoſophos der wiſſenſchaftlich gebildete Mann für den Guten gegeben wird, ſondern der, der reines Herzens iſt, und in aufrichtiger Geſinnung den Werken der Liebe dient, und den großen Vorzug vor den früheren poſitiven Religionen, daß hier nicht äußere Gebräuche, ſondern nur innen die Geſinnung den Geiſt reinigen und rechtfertigen ſoll. Dieſer Geiſt des Friedens und der Reinheit des Herzens hat dann auch ſeine große, Völker bezähmende Macht über die Gewalt roher Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften ſelbſt in den äußern Verunſtaltungen der Lehre, wie bei den Buddhiſten, bewieſen. Dann ſahen wir aber in der kirchlichen Ausbildung der chriſtlichen Geſellſchaft dieſen ſittlichen Geiſt bald irre geführt und verfälſcht werden bis zu jenem Aberglauben der Kirchenlehre, den der hierarchiſche Despotismus des Abendlandes die langen Jahrhunderte hindurch den europäiſchen Völkern aufzwang. Die Idee des Glaubens wurde verfälſcht, der Aberglaube an äußere Gebräuche in den Gnadenmitteln der Kirche wiederhergeſtellt, die äußern Gebräuche in dieſen Gnadenmitteln in Buße und Kaſteiung wurden über die Werke der Liebe, über Tugend und Recht geſtellt und beſonders die religiöſen Ideen des Gefühls der Sündhaftigkeit und der Hoffnung auf ewige Reinigung unſers Willens wurden mißdeutet zu dem ethiſchen Spiel des alltäglichen Sündigens und Sündenvergebens, wobei alle Rechtſchaffenheit nur ein untergeordnetes Mittel zur Erwerbung der ewigen Seligkeit wurde, die nur durch die ſeltene Gnadengabe des göttlichen Geiſtes erhalten werden könne. Daher dann die kirchliche

Obergewalt jener rohen Phantaſie, (gegen welche Bayle ſo richtig ſeine Zweifel ſtellte) daß die weiten Gefilde der Menſchenwohnungen nur eine Pflanzſchule der reichen Bevölkerung der hölliſchen Flammen und ihres ewigen Verderbens ſeien, während ſparſam nur Einzelne zur ewigen Seligkeit gelangen, zu denen indeſſen glücklicherweiſe wir und vielleicht auch einige unſrer Nachbarn gehören. Dabei ſollte nun auch, was gut und recht ſei, nur durch ein poſitives Gebot Gottes angeſetzt ſein und durch Ueberlieferung vernommen werden können, nicht aber der Einſicht der menſchlichen Vernunft erkennbar ſein.

Damals war alſo mit aller Philoſophie vorzüglich auch die Ethik vernichtet. Als nun ſpäter das gute Gewiſſen des Hildebert, Anſelmus und Abälard unbefangen vorausſetzte, die Vernunft, zwar dem Glauben unterthan, müſſe doch mit dem Glauben harmoniren, da erwachten in des Abälard hellem und geſunden Geiſt auch freie Gedanken über das Gute und Rechte und die Verantwortlichkeit des Menſchen, aber die Myſtik des heiligen Bernhard verband ſich ſchnell mit dem hierarchiſchen Despotismus, dieſen freien Gedanken zu dämpfen und zu unterdrücken. Fortan gab es keinen herzlichen ethiſchen Gedanken mehr anders als unter dem Schleier des myſtiſchen Aberglaubens von Bernhard bis zu Tauler, Thomas von Kempen und denen, die dieſen folgten. Mochten die gelehrten Dominikaner Albertus Magnus und Thomas Aquinas noch ſo weitläuftig die Ethik des Ariſtoteles und die ethiſchen Sentenzen des Lombarden commentiren, ſo blieb dies doch ein kaltes geiſtloſes Werk. Dieſelben Lehrer erfanden ja jene unglückliche Theorie vom unerſchöpflichen Schatz der Verdienſte der Heiligen, aus welcher der göttliche Zolltarif gerechtfertigt wurde, nach dem die Abge-

ſandten des Pabſtes um ein billiges Geld die Vergebung aller Sünden an die Gläubigen vertrödeln durften. Dazu nun noch das ſittliche Verderben der ſchmutzigen Inſtitute des Cölibats*), welche zwar klug erſonnen, um den Aberglauben vererben zu machen, die Geilheit mit der Religioſität amalgamirten, die ganze neuere ſchöne Kunſt in Lüſternheit entnervten und dann die Mordbrunſt der Ketzerverfolgung weckten und nährten. Zwiſchen alle dieſem konnte kein freier philoſophiſch-ethiſcher Gedanke zur Kraft gelangen. Nur unter myſtiſchen Bildern und in Kapuzinaden fand das ſittliche Gefühl ſeinen Schutz, denn ſelbſt die kräftigſten Geiſter wähnten, das ewige Heil hänge von Glaubensformeln ab. So entartete die kalte ſittliche Rede bis zu den Greueln und der Schande der jeſuitiſchen Moral. Und wenn dann der fromme Eifer der Janſeniſten noch ſo eifrig dagegen ſprach, wußte er ſich doch nur auf myſtiſch geſchützte poſitive Lehre zu berufen.

Als ſpäter endlich mit den Scheiterhaufen, auf denen man Ketzer und Hexen verbrannte, auch die Schrecken des hölliſchen Feuers ſo ziemlich verlöſchten, hüllte ſich der fromme Sinn doch großentheils noch unter den myſtiſchen Schleier in der ſtilleren Herzensangſt der Pietiſten um die ewige Seligkeit oder in der ſchwarzgallichtern der Methodiſten.

Daher ſehen wir bei dem Wiedererwachen des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in der neueren Zeit die großen Den-

*) Daß dieſer Ausdruck nicht zu ſtark ſei, belege ich nur mit einem Worte des Gerſon. Selbſt Gerſon, der doch ſonſt ein edler und helldenkender Mann war, ſagt in ſeiner mönchiſchen Denkweiſe: das Gelübde der Keuſchheit werde nur durch die Ehe, aber nicht durch Hurerei gebrochen. Opera T. 3. p. 917.

ker faſt ganz von den ſittlichen Betrachtungen ab nur dem Speculativen zugewendet, und als dann endlich das Leben ſein Recht forderte und dem philoſophiſchen Geiſte auch ſeine wichtigſten Ideen aufnöthigte, da konnte ſich doch der Geiſt ſchwer vom Poſitiven weg zu einer freien Anſicht der Geiſtesſchönheit durchfinden und keine Stimmung lag ihm im Erwachen zum ſkeptiſchen und deiſtiſchen Rationalismus näher als jene epikuriſche des Haſſes gegen den menſchheitverderbenden Aberglauben. Grell und mit blutiger Schrift ſtand ja vor den Augen dieſer Freidenker in die Geſchichte eingegraben der Spruch des Lucretius Carus: **tantum religio potuit suadere malorum!** Alle Gottesverehrung war ja überſchrien von dem mörderiſchen Wahnſinn, in den die Furien des Cölibats die Völker peitſchten. Dem römiſchen Götzen Dominicus hatten ſeine Prieſter mehr Menſchenopfer geſchlachtet, als wol ehedem alle die verrufenen Prieſter in Gallien und Mexiko an den Altären ihrer Götter geopfert haben. Der Aberglaube ließ ſelbſt den mit der römiſchen Hierarchie in Streit begriffenen Clerus zu Coſtnitz den Huß und Hieronymus einem unbeholfenen Kaiſer zum Schimpf verbrennen, und in gerechtem Zorn entbrannte die befreundete Geſellſchaft der Ermordeten und ſchlug in wildem Grimm die Heerde für den Frevel der Hirten. So zwang das Cölibat zum Aufſtand und fachte die Wuth der Religionskriege an. Holland hatte zuletzt ſeine ſpaniſchen Würger glücklich in die Flucht geſchlagen, aber mußte nicht jeder freiſinnige Mann in England mit Grauen auf den religiöſen Wahnſinn ſeiner Revolution zurückblicken, mußte nicht jeder freiſinnige Mann in Frankreich mit Ekel und Verachtung die heuchleriſche Gott verachtende Geiſtlichkeit anſehen, welche in gutem Frieden mit den Anſtiftern der Bartholomäusnacht und der Dragonaden lebte. Wider-

wille gegen alle positive Religion war der unvermeidliche Erfolg dieser unglückseligen Geschichte, deren Unglück so offenkundig nur durch den Aberglauben herbeigeführt war.

Bei dieser Stimmung des öffentlichen Lebens konnte der ruhige Geist wissenschaftlicher Forschung nur den Erfahrungswissenschaften gehören und wenig die ethische Grundüberzeugung berühren. Wir finden wenige freie ethische Untersuchungen, und wo diese mit lebhafterem Interesse ergriffen werden, verwickelten sie sich nothwendig in den Streit mit dem kirchlich herrschenden Aberglauben.

Der wahren Kraft im Völkerleben gemäß ist diese Geschichte der praktischen Philosophie theils Geschichte der Religionsphilosophie im Kampfe des freien Geistes mit dem hierarchischen Despotismus, theils Geschichte der Staatsphilosophie im Kampfe des freien Geistes mit polemarchischem Despotismus. Die Sache des freien Geistes wird gefördert indem die Verfechter der Volksrechte, die Vorfechter der Priestergewalt und die Vorfechter der Kriegergewalt mit einander um die Ansprüche ihrer Partei an die Gesellschaft streiten. Aber dieser Parteistreit bleibt lange nur ein verworrener Streit der Eifersucht, Herrschsucht, Habsucht und des Aberglaubens, deswegen müssen wir nach andern Vergleichungen die erste friedliche Fortbildung des philosophischen Geistes aus diesem hervorsuchen.

Die scholastische Moral behielt in ihren moralischen Summen wol mit den Grundgedanken des Augustinus die ächten Aussprüche der Liebe und des Glaubens, aber immer versetzt mit den Fehlern des Augustinus und hinübergezogen zu dem Aberglauben des Mönchsleben nach den Vorstellungen des Areopagiten. Dabei wiederholt sich stets aristotelische ethische Lehre, vorzüglich nach dem Unterschied des natürlichen und des göttlichen Gesetzes,

den alle beſprechen, aber der Zweck iſt nicht philoſophiſch, ſondern in den jüngeren Summen (Aſteſana, Angelica u. ſ. w.) nur Geſchäftsbelehrung der Geiſtlichen. Daher ſind immer Belehrungen über canoniſches und bürgerliches Recht eingemengt, auf die Reinheit des Herzens verſteht man ſich nicht, ſondern giebt nur poſitive Vorſchriften über erlaubte und unerlaubte Handlungen ſo wie über die Claſſen der Sünden, welches dann endlich auf die kalten, herzloſen Methoden der Caſuiſtik führen mußte.

Daher hat die ganze ſcholaſtiſche, und ſelbſt lange Zeit die proteſtantiſche kirchliche Moral für uns keine Bedeutung. Eine neue Entwickelung der philoſophiſchen Grundgedanken kommt nicht in Frage.

Für das Leben wird die moraliſche Lehre durch die Vorurtheile der Ketzerei und die falſche Einmengung der theologiſchen Dogmatik verdorben; im Hintergrund ſteht aber immer für den Geiſt der Lehre der alte neoplatoniſche Fehler der Erhebung der theologiſchen Tugend über die niedrigere, welches hier bis zu allen Fratzen des Mönchslebens, Werth der Kaſteiung, der Eheloſigkeit, der Bußübungen, der Gelübde, bis zum Götzendienſt an die Heiligen und ihre Knochen übertrieben wird.

Dabei gehen eine ſcholaſtiſche und eine myſtiſche Ausbildung der Lehre neben einander her. Die ſcholaſtiſche verwirrt ſich in das Todte der Caſuiſtik und ihre Spitzfindigkeiten bloß für das Aeußere der Handlungen. Die myſtiſche hingegen reinigt ſich bei Männern von tieferem Gemüth allmählich von dem äußern Tand des Mönchsaberglaubens, aber dieſer reinere Myſticismus des Tauler, des Thomas von Kempen behält doch eine ſchwärmeriſche unklare Phantaſie von der Liebe zu Gott als dem höchſten Gedanken, welche mehr ſein ſoll als die Geſinnungen der Rechtſchaffenheit und Men-

ſchenliebe, in einer weichen Gemüthlichkeit, welche die Weiber lieben, die aber den Männern ſchlecht anſteht.

So kommt es, daß die heller denkenden, wie Petrarca, Ficinus, Vives, Erasmus, Melanchthon mit ihren Erinnerungen an die platoniſche und ariſtoteliſche Ethik doch nicht auf die Seele des Ganzen eindringen konnten. Auch Luther hilft uns nicht weiter. Seine geſunde Kraft, ſein heller Geiſt laſſen ihn den reinen Werth der Geſinnungen der Rechtſchaffenheit, daß der Landmann ehrlich für ſein Feld, ſeine Frau für ihr Haus ſorge, anerkennen, laſſen ihn alle Mönchere, Ohrenbeichte, Ablaß, Cölibat, alle Gelübde mit dem ganzen römiſchen Pfaffenthum verwerfen und ausſprechen, daß die poſitiven Religionsgebräuche nur zur bürgerlichen Ordnung gehören. Aber daneben bleiben ihm die Irrthümer des Auguſtinus ſtehen und um des Glaubens willen werden ihm leere theologiſch-dogmatiſche Streitigkeiten das wichtigſte. Damit verdirbt er die Sache ſeiner Partei, welche nach und nach in ſcholaſtiſcher Weiſe neue Ketzereien und dann myſtiſch mit einer gewiſſen Erbſchaft des reineren Myſticismus der Nonnen und Tauſers den Pietismus erfindet.

Die myſtiſche Moral hat überhaupt keine innere philoſophiſche Fortbildung, ſondern ſie iſt zu Tauler, Thomas von Kempen, den Quietiſten und Pietiſten nur nach und nach von gröberem Aberglauben gereinigt auf das innere Gemüthsleben allein zurückgeführt worden, dabei aber mit den Gemüthskrankheiten der Viſionen und Exaltationen verbunden geblieben. Die ſcholaſtiſche Moral hat hingegen in ihrer dialectiſchen Fortbildung ein philoſophiſches Element in der bloßen Methode der Ausführung, welche ſich endlich ganz in die unglückliche Caſuiſtik verlor. Zu der allgemeinen Lehre vom Ge-

wiſſen, den Tugenden, den Claſſen der Sünde, der Buße kommt eine weitläuftige geiſtloſe Discuſſion aller beſondern erlaubten und verbotenen Handlungen und dadurch iſt eine anſcheinend philoſophiſche Betrachtung von Pflicht und Tugend in große Irrthümer verwickelt worden.

Wir können dies am bequemſten gleich in Beziehung auf die verwünſchte Moral der Jeſuiten beſprechen. Man hat ſich gewundert, wie eine ſo fluchwürdige Lehre, welche gelegentlich Heuchelei, Mord, Meineid, Ehebruch und jedes Werk der Schande erlaubt, das Eigenthum einer ſo mächtigen Geſellſchaft, in der doch ſo mancher vielkundige ernſte Mann ſtand, habe werden können. Aber die Lehre hat ſelbſt in ihren größten Härten eine klare Conſequenz in ſich nach mehreren Grundgedanken.

1) Ihr größtes Unglück iſt der alte kirchliche Aberglaube, daß Ketzerei die Sünde aller Sünden, das Verbrechen aller Verbrechen ſei. Iſt es nicht dieſem Wahn gegenüber conſequent, für den Zweck, der Ketzerei zu wehren und ſie zu tilgen, jedes andere für erlaubt zu erklären? Wenn der kirchliche Aberglaube die rohen Geſchichtsbücher der Juden für heilige Schriften hält, wohin werden da nicht die moraliſchen Muſterbilder im Lobgeſang der Debora, in der Geſchichte der Judith, in der Geſchichte der blutdürſtigen jüdiſchen Oberprieſter Elias und Samuel führen? Mag der treue Eifer und das fromme Gemüth des Pascal und ſeiner Janſeniſten ſich mit noch ſo gerechtem Zorn gegen die Schande der jeſuitiſchen Lehre empören, die Frechheit oder Entſchloſſenheit des Mannes, der ſich unbedingt dem Aberglauben der Verketzerung hingiebt, behält doch die Conſequenz jener Lehre für ſich, in welcher der kirchliche Aberglaube ſich gleichſam ſelbſt verhöhnte.

2) Aber auch ohne die Rohheit dieses Aberglaubens führt eine ruhigere Betrachtung auf ähnliche Resultate, auf die schwankenden Entschuldigungen des jesuitischen Probabilismus, welcher am Ende alles und jedes zu entschuldigen weiß, sobald wir von dem Fehler der Casuistik befallen werden, anstatt der Wärme und Festigkeit des sittlichen Gefühls den kalten Spitzfindigkeiten zu folgen, welche nur bestimmte äußere Thaten abschätzen, in denen doch für sich nie sittlicher Werth oder Unwerth liegt. Hier hat der fromme jansenitische Eifer sein gutes Recht, auch mit lauter Anerkennung, gegen die Kälte der jesuitischen Reden geltend gemacht. Aber sehen wir auch hier genauer zu, wo der Fehler eigentlich liegt.

Nur den, der reines Herzens ist, in dem der in der Liebe lebendige Glaube erwacht ist, der Ueberzeugungstreue und jene eine Tugend der Gerechtigkeit im Herzen trägt, in der alle Tugenden vereinigt sind, kann man rein sittlich belehren, denn diesem führt man die gute Gesinnung zur rechten Einsicht. Man kann wol Verstockte erschrecken, Unlautere warnen, Schwache ermuntern, aber den kalten gleichgültigen Mann kann man ethisch nicht belehren, bevor er die Reinheit des Herzens inne worden ist, denn sonst bespricht man immer nur äußere Thatverhältnisse, in denen für sich keine Gesinnung bestimmt ist, die also in sich weder sittlichen Werth noch Unwerth haben.

Dies ist das wahre Geheimniß der reinen christlichen Moral, welche den Armen verkündigt wird, das wahre Geheimniß der gläubigen Liebe, der Bekehrung und Wiedergeburt, welches aber durch die bildlichen Auffassungen der positiven Lehre so viel Mißverständnissen ausgesetzt blieb. Dieser erste Gedanke wird besonders bei der Unterscheidung des natürlichen und göttlichen Gesetzes un-

klar, indem der Glaube unter dem letzteren ſtehen ſoll, dabei aber mit dem Gehorſam gegen das Ceremonial der geweihten Gebräuche verwechſelt wird, ſo daß dann die reine Angelegenheit der Frömmigkeit als Reinheit des Herzens mit den abergläubiſchen Streitigkeiten um Ketzerei verwickelt wird.

Iſt aber dieſes erſte Gebot der Reinheit des Herzens anerkannt, ſo iſt nun für das friedliche Leben dieſe Belehrung leicht auszuführen über Recht, Friede und Liebe für das, was frommt, was edel iſt und ſchön und was die Pflicht gebietet. Dabei werden wir dann Luthers Warnung wohl in Acht zu nehmen haben, daß man die ſchlichte ermahnende und unterweiſende Rede von der gelehrten Unterſuchung unterſcheide z. B. bei den Lehren von der Selbſttödtung und von dem Unwahrheit ſagen.

Aber damit ſind wir noch nicht am Ende. Der Probabilismus mit ſeiner ſchwankenden Rede über die Colliſion der Pflichten wird doch nicht nur durch dieſe bloße Beurtheilung äußerer Thaten herbeigeführt, ſondern neben dem durch mancherlei andere Mißverſtändniſſe, welche ſo vielfach dadurch veranlaßt werden, daß man alle ethiſchen Vorſchriften in gleicher Form wie Gebote anſah. Richtig und ſcharf kann hier das Urtheil erſt werden, wenn man das ernſte unweigerliche Gebot der Pflicht von dem milderen Lob des edeln und ſchönen und von bloßen Rathſchlägen der Klugheit unterſcheiden lernte. Dieſe Unterſchiede werden aber noch oft nicht genug beachtet. Endlich das ſchwierigſte betrifft die Fragen, wie darf oder gar, wie ſoll man dem geſchehenen oder drohenden Unrecht wehren? Dies führt auf die natürlichſten Fragen der Caſuiſtik und auch auf die Hauptfälle der jeſuitiſchen Streitigkeiten. Die richtige Entſcheidung iſt aber hier,

daß diese Frage gar nicht in die Moral sondern nur in die Rechtslehre gehört. Dem Unrecht wehre ich nicht durch Recht und nicht durch Unrecht, sondern jedesmal durch Gewaltthat oder Zwang. Es fragt sich also nur, wie soll ich den Zwang in den Dienst des Rechtes ziehen und wo steht er im Dienst des Unrechtes. Dies aber ist nur von äußerer thatsächlicher Entscheidung und an und für sich keine Sache sittlicher Gesinnung. Der Hauptfall jener jesuitischen Streitigkeiten war die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt sei oder nicht.

Der Herzog von Burgund hatte mit niederträchtigem Meuchelmord den Herzog von Orleans umbringen lassen. Als er die That nicht leugnen konnte, entschuldigte er sich bei Pabst und Cardinälen nur damit, daß er ein rechtgläubiger Katholik sei, fand auch gleich Freunde, die ihn für die That noch hoch lobten. So kam die Streitfrage um den Tyrannenmord im allgemeinen an die Cardinäle zu Costnitz, diese stritten lange hin und her, fanden kein Ende und überließen die Entscheidung dem Pabst Martin V. Aber Seine Heiligkeit schwieg klüglich still. Denn hätte er gleichsam als eine moralische Belehrung, wie nachher die Jesuiten gesagt, der Tyrannenmord ist erlaubt, so wäre dieser Spruch den gefährlichsten Mißdeutungen ausgesetzt gewesen, aber das Gegentheil könnte er im Allgemeinen doch auch nicht sagen. Denn sehen wir die Frage als eine Rechtsfrage an, so ist doch der ein Tyrann, der sich durch widerrechtliche Gewaltthat zum Herrscher aufgeworfen hat und dieser hat offenbar den höchsten Grad des Hochverraths begangen, auf dem nach allem positiven Recht die Todesstrafe steht. So steht die Regel rechtlich fest, man sieht aber wol, daß dies casuistisch nicht entscheidet, denn da kam es nur weiter auf die Beurtheilung an, ob im einzelnen Fall ein Machthaber Ty-

Tyrann ſei oder nicht und eben dieſes entſchieden die Jeſuiten wieder nur nach den Maximen der Verketzerung. Das Wort der Entſcheidung bleibt daher: alle caſuiſtiſche Moral iſt vom Uebel; die Caſuiſtik gehört nur in die poſitive Rechtslehre, denn dort iſt alles von kalter Entſcheidung nach den Berechnungen des Mein und Dein. Der Richter muß dem hungernden Armen das Brod entreißen und es dem überſatten Reichen zuwerfen, wenn es des letztern Eigenthum iſt. Die Caſuiſtik iſt nur die Kunſt der Pandekten des Tribonianus, moraliſche Betrachtungen werden durch dieſe Behandlungsart nur verfälſcht. Eine beſſere wiſſenſchaftliche Behandlung kann daher hier nicht eher zur Klarheit gelangen, bis man die Rechtslehre von der Tugendlehre richtig ſcheiden lernt und dies iſt denn nach und nach beſſer gefördert worden durch den Einfluß der philoſophiſchen auf die theologiſche Moral der Proteſtanten, entſchieden durch die Unterſcheidungen des Chriſtian Thomaſius, ſo wie Melanchthon, Calixtus und ſein Schüler Dürr, Buddeus, Mosheim dieſen Einfluß der philoſophiſchen Moral auf die theologiſche allmählich ſicherer und klarer werden ließen. Aber auch dann bleibt dabei noch etwas, was ſehr leicht noch weiter irren kann und hier ſo oft geirrt hat, nemlich die Verwechslung idealiſirender Sittenſprüche mit den Belehrungen für das Menſchenleben. Unter allen Sittenſprüchen und auch unter denen der Evangelien kommen leicht ſolche idealiſirende vor, welche auf die Friedensideale religiöſer Wünſche hindeuten, von gern ſtreng ſprechenden Lehrern janſeniſtiſch gedeutet werden, aber für das Leben nur von täuſchender Anwendung ſind. Kant meinte ſogar, der alte moſaiſche Spruch, den das Evangelium zum höchſten Gebot erhoben hat: Liebe Gott über alles und deinen Nächſten wie dich ſelbſt, ſei ein ſol-

ches ideales Gebot, dem der Menſch nicht nachkommen könne, dem er ſich nur nähern ſolle. Dafür kann ich aber nicht entſcheiden, ſondern das Gebot müßte ſchulgerecht nur deutſch genauer ausgeſprochen werden: Achte Gott über alles und deinen Nächſten wie dich ſelbſt. Ich kann Gott nicht lieben, wie ich mein Weib, meine Kinder lieben ſoll, meine Freunde lieben will, ſondern im gläubigen Vertrauen auf Gott leben mir die höchſten Gefühle der liebenden Achtung, Ehrfurcht und Verehrung weit über die hinaus, die ich vor einem Menſchen haben kann. Wird dies verwechſelt, ſo verwirrt man ſich in die Liebesſchwärmereien der Myſtiker, die ſehr vom Uebel ſind. Ferner ich ſoll nicht alle Menſchen lieben wie mein Weib, meine Kinder und meine Freunde, aber ich ſoll jeden Menſchen achten als Meinesgleichen, dies iſt der rechte Spruch des Rechtes und von voller Anwendung für die gute Ausbildung des öffentlichen Rechtes im Staat und noch näher für die tugendliche Geſinnung. Die Ethik der Evangelien iſt im Ganzen nicht nur eine ſolche idealiſirende Lehre, aber viele untergeordnete Gnomen der Friedfertigkeit erinnern an ſolche Ideale religiöſer Wünſche und werden als unmittelbare Verhaltungsregeln unbrauchbar. Zum Beiſpiel der Spruch: ſchlägt dich jemand auf den einen Backen, ſo reiche ihm den andern dar, iſt ein recht guter Spruch für jeden, der ſo klug iſt, ſich nicht auf den einen Backen ſchlagen zu laſſen, aber für den, der das erſte Unglück hatte, ein ſehr bedenklicher Rath, der beſſer nicht befolgt wird.

Kein Philoſoph wird eine Ethik auf richtigeren Grundgedanken finden, als die lange erkannten, aber für den genaueren Ausſpruch und die wiſſenſchaftlich ſchärfere Unterſcheidung war noch viel zu thun übrig. Wir

wollen zuſehen, wie dafür nach und nach das Beſſere geleiſtet worden iſt.

3) Unter dieſen Beſchränkungen zeigt ſich indeſſen doch eben ſo, wie wir der ſpeculativen Philoſophie an verſchiedenen Orten ein ganz verſchiedenes Schickſal bereitet ſahen, auch der Verlauf der Geſchichte der praktiſchen Philoſophie in dieſer Zeit. Auch hier haben wir den Richtungen des Rationalismus von Descartes auf Spinoza, Leibnitz, Wolf einerſeits und denen des Senſualismus andrerſeits zu folgen, obgleich die erſte Richtung uns hier nur äußerſt geringe Ausbeute giebt. Das ungünſtige Verhältniß zur poſitiven Religion ließ die Philoſophen hier in Rückſicht der Principien lange nicht ſo tief eindringen als die Griechen. Weder die Idee des an ſich Guten noch der Grundgedanke vom Werthe der Geſinnungen wurde wiſſenſchaftlich ſcharf erkannt. Die größten ſpeculativen Denker der Zeit, wie Descartes, Spinoza, Leibnitz, hatten ſich die praktiſchen Unterſuchungen gar nicht zu einer eignen Aufgabe gemacht; dies hatte zur Folge, daß ſie das Weſen des Geiſtes nur in die Erkenntniß ſetzten, den eigenen Gehalt der Ideen des Guten und Schönen überſahen und anſtatt deſſen das Gute in einem deutlichen Erkennen fanden. Dieſer Gedankengang mußte auf eine leere formale Vorſtellung von der Vollkommenheit führen, welche nur einen theoretiſchen Begriff der Vollſtändigkeit enthält, ohne ſagen zu können, welches denn der Gehalt des Vollkommenen ſein ſolle. Da nun dieſer Vorſtellung für ſich aller Gehalt fehlte, ſo konnte hier auch der Rationalismus in der Moral nur gemeinſchaftlich mit dem Empirismus ſeinen Gehalt von den ſinnlichen Bedingungen des Lebens entlehnen, daher entſtand dann die Gleichförmigkeit des Geiſtes der Moral, welchen Kant nachher, (dem griechiſchen

Sprachgebrauch nicht entsprechend,) Eudämonismus oder Glückseligkeitslehre nannte. Spinoza wußte nur auf den Trieb der Selbsterhaltung hinzuweisen; Leibnitz deutet das christliche Gebot der Nächstenliebe durch die Erklärung: Lieben heißt an der Glückseligkeit eines Andern Freude finden und sie zu seiner eigenen Glückseligkeit rechnen. Alle blieben also hier bei der Bestimmung des Guten durch Genuß, Freude, Glück und Nutzen. Die Idee der Alten von dem innern Werth der Tugend und des in sich Guten wurde nicht hervorgehoben, und somit lief die Lehre immer auf Belohnung der Tugend durch Glückseligkeit hinaus.

Diesen Fehler der Lehre zeigt dann vorzüglich die Entwickelung, welche Wolf und dessen Schüler der Ethik gaben, indem er bestimmt dieses „vervollkommne dich selbst" als Princip der Moral aufstellte. Indessen bleibt ihm auch hier, wie wir es im allgemeinen fanden, das Verdienst einer großen Verständlichkeit und Klarheit der Beurtheilung und einer lichtvollen Zusammenstellung der gegebenen ganz philosophisch und nicht positiv aufgefaßten Lehren, so wie sich dies bis zu Reinhards Werk immer vollständiger entwickelte.

4) Der Empirismus, der sich nur durch Erfahrung belehren lassen will, hatte hier diesem gemäß ein günstigeres Geschick. So unhaltbar die Versuche der empirischen Schulen in England und Frankreich bleiben mußten, durch empirische Inductionen ein Princip der Moral festzusetzen, so haben doch die politischen Wissenschaften so reiche Gebiete, die nur durch Erfahrung erforscht werden können, und auch in der Moral mußte die Ausführung ungemein gewinnen in der genaueren Erforschung des Einflusses von Geschichte, Erziehung und positiver Religion auf die Ausbildung der sittlichen Lebensansichten der Völ-

ker. So bekommen wir hier vorzüglich in England eine eigne Ausbildung der Moral und Religionsphiloſophie, die ſpäter in Frankreich lebhaft aufgefaßt und fortgebildet wird.

Der Streit der griechiſchen Schulen über das Princip des Guten ging nur auf die Frage, ob dieſes in dem ſelbſtſtändigen innern Werth der Tugend oder nur ſinnlich in Vergnügen und Schmerz zu ſuchen ſei. Dafür kam es nur darauf an, die Ueberordnung des rein vernünftigen ſittlichen Triebes über die ſinnlichen Triebe der Neigung einſehen zu lernen, aber im Leben des menſchlichen Geiſtes tritt nicht nur zwiſchen dieſe noch der verſtändige Trieb der reinen Liebe, welcher erfahrungsmäßig den innern Werth aller geſunden Entwickelung geiſtiger Fähigkeiten anerkennt, ſondern noch unendlich mannigfaltig der Einfluß von Gewohnheit und Verſtand auf die Ausbildung des Geiſtes, wodurch Hoffnung und Furcht, Unterhaltung, Mitgefühl und Theilnahme, wodurch Mode, Klugheit, Liebe und Zufriedenheit, wodurch Behaglichkeit, Mode und Aufklärung noch ihre verſchiedenen Anſprüche machen. Da ſpielt dann die empiriſche Moral der neueren Zeit mit zerſtreuten Beobachtungen der letzteren Art, indem ſie bald eines von dieſen Momenten, die doch keine Selbſtſtändigkeit haben, als Princip vorausſetzt, bald, weil ſie dies bemerkt, überhaupt das Princip vermißt. Aber ſelbſt bei den ſchlimmſten Fehlern in der Auffaſſung des Princips gaben dieſe Verſuche doch manche Ausbeute für Lebensklugheit und richtigere Beurtheilung der Geſchichte. Die wiſſenſchaftliche Grundlage gab dieſen Lehren wol Hobbes mit einer klaren Conſequenz. Er fand in Selbſtliebe und alſo in Selbſterhaltung den einzigen Zweck des menſchlichen Strebens, daher ſetzt er das Recht in die Freiheit, ſeine natürlichen Kräfte der

gesunden Vernunft gemäß für diesen Zweck zu gebrauchen. Dabei werden aber die Menschen in Streit mit einander gerathen, es wird ein geselliger Zustand der allgemeinen Unsicherheit und Unruhe erfolgen, welcher jedes Recht wirkungslos macht. Dagegen fordert die Vernunft oder das natürliche Gesetz den Frieden; dieser kann aber nur durch Verträge erhalten werden, welche selbst wieder nur gesichert werden können, wenn alle dem Willen einer einzelnen physischen oder moralischen Person unterworfen werden. So verlangt er die Gründung des Staates durch absolute Gewalt der Regierung und absoluten Gehorsam der Unterthanen.

5) Der Widerwille gegen die Selbstsucht in dieser Lehre führte zuerst den Richard Cumberland (geboren 1632, starb 1719) zu einer milderen christlichen Moralphilosophie, welche als Princip der sittlichen Handlungen das Wohlwollen gegen alle Menschen und gegen Gott ansetzte. Viele Lehrer folgten dieser Ansicht, fanden sich aber wie Shaftesbury und die meisten englischen Deisten mit ihren ächt christlichen Gedanken im Widerstreit mit der sogenannten christlichen Moral, weil sie sich gedrungen fühlten, dem alten kirchlichen Aberglauben entgegen zu treten, der die gesunde Kraft der Tugend verkannte, den Aufschwung der Vaterlandsliebe nicht achtete, und sich anstatt dessen in Kopfhängerei und Selbstverachtung gefiel, indem er den Werth der Tugend nicht in ihrem innern Werth, sondern nur in der Speculation auf die ewige Seligkeit fand. Mit treffender Ironie sagt Shaftesbury hierzu einmal: „fromme Leute, die so denken, geben so wenig auf die unmittelbare Beruhigung und Freude, welche aus wohlwollenden Gesinnungen und Handlungen entspringt, daß sie alle natürliche Wonne und Freude, womit die Tugend sich selbst

belohnt, voll heiligen Eifers verwerfen, dagegen aber die Glückſeligkeit eines laſterhaften Lebens erheben und verſichern, daß ſie, wenn ſie nicht aus Hoffnung zukünftiger Seligkeit und aus Furcht vor den Strafen einer andern Welt der Tugend treu bleiben müßten, ſogleich aller Tugend entſagen und ſich dem Laſter ergeben würden."

Der ganzen Ausbildung dieſer Moral des Wohlwollens war aber philoſophiſch das eigentliche Hinderniß gegeben in dem Vorurtheil des ſinnlichen Urſprungs aller unſrer Erkenntniſſe, welches mit der Lehre vom moraliſchen Sinn verbunden wurde und ſo mehrere Ausbildungen erhielt. So gab Anton Aſhley Cooper, Graf von Shaftesbury (geboren 1671, ſtarb 1713) ſeine von einem milden Odem der Geiſtesſchönheit belebten Betrachtungen, in denen er das Princip als Harmonie der idiopathiſchen und ſympathiſchen Neigungen ausſprach. Später führte der Irländer Francis Hutcheſon (geboren 1694, ſeit 1729 Profeſſor zu Glasgow, ſtarb 1747) dieſes Syſtem der wohlwollenden Neigungen beſtimmt unter dem Princip des moraliſchen Sinnes aus. Den ſittlichen Werth ſetzt er in die wohlwollenden Neigungen und die uneigennützigen Handlungen. Dieſe Güte iſt von Nutzen und eignem Vortheil, von Vergnügen im Mitgefühl und vom ſittlichen Vergnügen, ſie iſt von Wahrheit und theoretiſcher Vernunft, auch vom Willen Gottes unabhängig; ſie iſt nur in einem ſittlichen Triebe gegründet, welchem Würde, gebietende Kraft und die Beſtimmung zukommt, alle Kräfte und Beſtrebungen des Menſchen in Ordnung zu erhalten und den Streit zwiſchen dem eigennützigen und uneigennützigen Streben zu entſcheiden. David Hume folgte in ſeiner Moral derſelben Anſicht. Die Darſtellung dieſer Lehre änderte, ohne ihren Geiſt zu verlaſſen, der Schotte Adam

Smith (geboren 1723, gestorben 1790) indem er in seiner Theorie des sittlichen Gefühls schlechthin das Mitgefühl (Sympathie) an die Stelle des moralischen Sinnes setzte. Er fand, daß das Wesen der Sittlichkeit nur in Handlungen bestehen könne, welche allgemein gebilligt werden müssen, daher machte er das Mitgefühl zum Richter über die Moralität. Er spricht sein Princip aus: handle so, daß andere mit dir sympathisiren können. Denn im Mitgefühl versetzen wir uns an die Stelle eines Andern und beurtheilen die Schicklichkeit seiner Handlungen frei von seinen subjectiven Bestimmungen unparteiisch.

So gehört diese Moral des Wohlwollens, besonders in dieser letzten Ausführung, einer sehr gesunden Auffassung der sittlichen Wahrheiten, in der Anerkennung der allgemeinen Menschenliebe und des Gemeingeistes, nur das Vorurtheil des sinnlichen Ursprungs aller unsrer Erkenntnisse ließ den rein vernünftigen Ursprung der sittlichen Wahrheiten verkennen und daher die Lehre ohne ein wahres Princip und somit auch ohne feste Regeln ihrer wissenschaftlichen Entwickelung.

6) Die vielfachen moralphilosophischen Versuche derselben Zeit in Frankreich sind für uns von gar keiner Bedeutung, da sich das Gute in ihnen ganz nur in Beobachtung des Menschenlebens für Lebensklugheit verliert, meist ohne nur eine ernste sittliche Ansicht irgend zu suchen, und da sie im Streit mit dem Aberglauben doch nur die Waffen weiter brauchen, welche sie von den Engländern entlehnt hatten. So schildern die Maximen des Herzogs de la Rochefoucauld (geboren 1612, starb 1680) mit scharfem lebensklugen Blick die Klugheit des Eigennutzes; so lehrte Mandeville (ein Holländer von französischer Abkunft, geboren 1670, starb 1733) in England eigentlich im Streit gegen Shaftesbury's

Lehre des Wohlwollens nach seiner Fabel von den Bienen, wie alle sittlichen Vorstellungen nur als künstlich erzeugte Vorurtheile der Staatsklugheit und des Priesterbetruges entstehen, die Laster der Einzelnen aber der ganzen Gesellschaft vortheilhaft seien. Wir haben es hier mit lauter Schilderungen zu thun, in denen nur die mittelbaren Gesetze der Gewöhnung und des oft irrenden Verstandes beachtet werden, ohne auf die Grundtriebe tiefer hinein zu blicken, die zuerst das Leben bewegen müssen, welches gewöhnt oder verständig fortgebildet werden soll. Die gleichen Fehler zeigen sich auch bei Voltaire, Rousseau, den Encyklopädisten und denen, die mit diesen waren. Wir sehen den Rousseau in seiner Liebe zum einfacheren Naturzustand der Menschen und im Widerwillen gegen die höhere Ausbildung des Verstandes nur spielen mit der Verwechslung der wahren Aufklärung für Wissenschaft und Kunst und dem modisch verirrten und verwirrten Treiben in dem von Habsucht, Ehrgeiz und Herrschsucht geplagten Leben. Wir werden endlich wieder zu den Folgen der durch Despotismus der Jesuiten und Maitressen verdorbenen Sitten der höheren Stände in Frankreich zurückgeführt, indem der Geist in der Freude, von der Lüge der heuchlerischen Geistlichkeit losgekommen zu sein, mit der Moral der Selbstverachtung spielt, und sich die Lebensansichten der Habsucht und Selbstsucht als die wahre Lebensklugheit vorspiegelt. So freut sich de la Mettrie ernsthafter als einst Sextus Empiricus, um nichts vernünftiger zu sein als ein Hund, und der Generalpächter Claude Adrian Helvetius (geboren 1715, starb 1771) macht vielen Leuten große Freude mit seiner klaren Lehre, in der er zeigt, wie kluge Selbstsucht die alleinige wahre Menschenweisheit sei.

Bei dem Ueberblick dieſer ganzen empiriſchen Moral müſſen wir an das zurückdenken, woran wir bei Epikuros erinnert wurden. Hier der wohlwollende und wohlthätige Helvetius, mit allen ſelbſtdenkenden, die denſelben Weg gehen, hält oberflächlichen leichtſinnigen Witz für philoſophiſchen Geiſt und ſpricht mit dieſem Witz über Welt und Leben ab, weil er den ſittlichen Ernſt nur unter der Maske des verhaßten Aberglaubens und ſeiner heuchleriſchen Frömmelei gewahr wird. Schwätzer, die dieſe Lehren nur nachſprechen, können dadurch zur Vertheidigung der ärgſten ſinnlichen Rohheit und ſogar der Verruchtheit verleitet werden, weil die Principien des Seelenadels fehlen, aber die ſelbſtdenkenden Lehrer hier Helvetius, die Verfaſſer des **système de la nature** und noch mehr die belebteren anderen, erkennen Recht und Macht der Tugend an, ſo gut wie die Lehrer von Kyrene und Epikuros. Aber freilich bleibt die leichtſinnigere Rede hier matter und ſchlaffer als bei den Führenden der griechiſchen Schulen, weil dieſen doch das Bild geſunder Seelenſtärke näher vor der Seele blieb als hier den Neueren, denen die verſchrobenen Entſündigungsphantaſien doch noch den Blick umnebelten, wiewol ſie ſie haßten und verwarfen. Den Kyrenaikern und dem Epikuros diente die Tugend nur, um das wahre Vergnügen oder die Seelenruhe zu ſichern, aber dieſe dienende Tugend war doch die Stärke und edle Kraft der Seele. Hier dieſen Neueren iſt ſie aber nur eine matte Klugheit, welche der Geſellſchaft das Nützliche zu beſchaffen und zu ordnen verſteht. Das Skeptiſche des philoſophiſchen Geiſtes dieſer Zeit bleibt auch bei den geiſtreichſten und kenntnißreichſten Männern derſelben darin ſichtbar, daß ſich ihr Leichtſinn doch eigentlich immer nur in der Ironie gegen den herrſchenden Aberglauben und die herrſchende Gewaltthätig-

keit gefällt. Der rohe kirchliche Geiſt der Zeit und die verruchte Gewaltthätigkeit der Herrſcher mußten wol den gerechten Zorn der Freidenkenden gegen ſich wecken, aber leider waren ja dieſe Freidenkenden in demſelben Geiſt der Zeit aufgewachſen, ihnen fehlte faſt allen Stolz und Treue eines feſten Charakters und ſo blieb ihnen nur das eitle Beſtreben, dieſen nichtswürdigen Lebensanſichten mit Spott und Verachtung zu imponiren, anſtatt ſie mit heiligem Eifer zu bekämpfen. Und ſo fällt alle dieſe lebendige Anregung und Bewegung des Geiſtes von dem fröhlichen Leichtſinn des Voltaire bis zu der düſter ernſten Sentimentalität des Rouſſeau aus der Geſchichte der Philoſophie heraus, wie großartig ſie gleich für den freien Geiſt in der europäiſchen Sittengeſchichte ihrer Zeit in Verbindung mit den engliſchen Deiſten gewirkt hat.*)

2. Aeſthetik.

§. 175.

Die Kunſt der Beredtſamkeit und die Dichtkunſt waren ſchon ſeit alter Zeit unter den griechiſchen Philoſophen Gegenſtände wiſſenſchaftlicher Unterſuchung, auf welche gar mancher, wenigſtens ſeit des Ariſtoteles Rhetorik und Poetik, zurückgeführt wurde. Aber das Werk der ſchönen Künſte ſelbſt hat erſt in neuerer Zeit theoretiſche wiſſenſchaftliche Unterlagen erhalten und zwar nach zwei verſchiedenen Zwecken, einerſeits um der größeren Künſtlichkeit der Ausführung willen, andrerſeits für die Gelehrſamkeit der nachahmenden Kunſt. Die

*) Vergleiche dafür F. C. Schloſſer Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts, Theil 1 und 2.

Alten hatten zwar schon einige perspectivische Regeln für die Bühne und dann die Regeln der architektonischen Proportionen aufgestellt, aber künstlicherer theoretischer Nachhülfe bedurften erst jene genialen Niederländer, welche die Gründer der neuen Malerei und der neuen Musik wurden und dafür die perspectivischen Projectionen auf eine Ebene und die Gesetze des Contrapuncts mit den Regeln des Generalbasses für die Theorie der Harmonien erfanden. Das andere weniger lobenswerthe ist die Gelehrsamkeit der neueren Kunst. Es war zwar auch die römische Kunst eine schwächere, die Griechen nachahmende, großentheils den vornehmen Ständen dienende, aber sie gehörte doch der Forterbung eines Volkslebens von verwandter Religion, Sitte und Sprache. Die künstlerische Entwickelung des späteren Lebens bleibt dann original. Volksdichtung ist die Dichtung der provençalischen, deutschen und normännischen Sagen, im Leben der eignen Religion sind die ästhetischen Ideen der maurischen und altdeutschen Baukunst erfunden, der eignen Religion entstammen die Aufgaben der neuen Malerei und Musik. Aber die scholastische Wissenschaft war einseitig künstlich dem alten griechischen Leben entlehnt, als daher Dante in dem göttlichen Schauspiel die scholastische Weltansicht dichterisch ausführte und als seine Nachfolger die größere Klarheit und Kraft des griechischen Geistes fühlten, da machten sie sich auch künstlerisch ein Leben zur Regel der Nachahmung, dessen Religion, Sitte und Sprache ihnen und noch mehr ihrem Volke ganz fremd und fern waren. So hat im Ganzen die neue schöne Kunst die gelehrte Künstlichkeit, losgerissen vom Leben des eignen Volkes, erhalten, wovon nur einzelne Genie's wie zum Beispiel dort Cervantes, hier der unerreichte Shakespeare sich frei zu machen vermochten. Das künstlichste Erzeug-

niß dieſes Geiſtes iſt die Kunſt der Franzoſen im siècle de Louis XIV. correct, geiſtreich, kalt mit wenigem Genie und in einer gewiſſen Gleichmäßigkeit des Charakters für alle ſchönen Künſte vom Garten- und Schloßbau zur Bildhauerei und bis zum Trauerſpiel. Dies ließ eine ſehr weitläuftige theoretiſche Beſprechung zu, und von dorther ſind uns auch die unbeſtimmten philoſophiſchen Betrachtungen über das Schöne und die ſchönen Künſte geworden, indem die meiſten die Untrüglichkeit der Regeln des Ariſtoteles vorausſetzten und meinten dieſen treu geblieben zu ſein, bis Batteux eine neue Theorie nur unter dem Princip der Nachahmung der Natur verſuchte. Die niederländiſchen Intereſſen verbanden ſich enger mit der Wiſſenſchaft, dafür ſprachen ſeit Albrecht Dürer und Leonardo da Vinci ſo viele für die Malerei, noch mehrere für die Theorie der Muſik. Dieſe Intereſſen aber mit denen der gelehrt nachahmenden Kunſt verbunden, führten in das eigentliche Gebiet der Kritik des Geſchmackes ein, worin Batteux (1746) den Franzoſen, Hutcheſon (1720) und Henry Home (1762) den Engländern vorangingen, kräftiger bei uns Leſſing und Winkelmann den Geiſt weckten.

Alles dieſes liegt indeſſen meiner jetzigen Aufgabe zu entfernt. In die Reihe der philoſophiſchen Disciplinen wurde die Lehre vom Schönen und Erhabenen erſt in der Wolfiſchen Schule eingeführt, indem die Genauigkeit von Wolf's philoſophiſcher Encyklopädie zuerſt die Lücke bemerken ließ. Einer von Wolf's ausgezeichnetſten Schülern, Alexander Gottlieb Baumgarten (geboren in Berlin 1714, geſtorben als Profeſſor in Frankfurt an der Oder 1762) und deſſen Schüler Friedrich Meier (geboren 1718, geſtorben als Profeſſor in Halle 1777) machten hierauf die erſten Verſuche. Baum-

garten bemerkte, daß die Lehre vom Geschmack, vom Schönen und von den schönen Künsten eine Stelle im System der philosophischen Wissenschaften fordere und suchte diese nun auf. Dabei leitete ihn die Anschaulichkeit alles Schönen und wol der Leibnitzische Gedanke, daß das Anschauliche der sinnlich verworrenen Vorstellungsweise gehöre. So meinte er, neben der Logik als Denklehre sei noch eine eigne Sinnenlehre, welche er deswegen Aesthetik nannte, erforderlich und für diese hielt er die Lehre vom Schönen und vom Geschmack und bearbeitete daher die Schönheitslehre zuerst bestimmt als eine eigne philosophische Disciplin (1750—58) unter dem Namen **Aesthetica.** Er erklärte die Aesthetik für die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntniß und das Schöne für die vollkommne sinnliche Erkenntniß; dabei sucht er diese Vollkommenheit erstens in der Uebereinstimmung der Gedanken zur Einheit, zweitens in der schönen Ordnung und Disposition der Gedanken sowol in Beziehung auf sie selbst als in Beziehung auf ihre Gegenstände, und drittens in der Schönheit der Bezeichnung unsrer Gedanken und ihrer Gegenstände. Nach diesem unvollkommnen Entwurf gab er die Ausführung, welche sehr unvollständig bleiben mußte, aber auf die weitere philosophische Fortbildung der Lehre bedeutend wirkte, besonders durch seine Entgegensetzung von Logik und Aesthetik, welche der ganzen Aufgabe eine Einseitigkeit der Auffassung brachte, die ihr lange geschadet hat, und ihre geschmacklose Dürre nachtheilig abstechen ließ gegen die, wenn schon principlosen, doch belebteren und geschmackvolleren Betrachtungen in Henry Home's Elementen der Geschmackskritik.

Für den Gedanken, der Geschmackskritik eine philosophische Lehre vom Schönen und Erhabenen als

Grundlage zu geben, war alſo hier eigentlich nur die Aufgabe erkannt, die Löſung derſelben gehört erſt der ſpäteren Zeit, denn die ſchärfere Beſtimmung der Grundbegriffe nur zur Unterſcheidung des Schönen vom Angenehmen und Guten hat erſt Kant gegeben.

3. Politik.

§. 176.

1) Der Geiſt der Ethik konnte gegen den der Alten nur durch das Verhältniß zur poſitiven Religion umgeändert werden. Für die politiſchen Wiſſenſchaften war dies anders. Hier verbinden ſich ſo viele Zweige der Erfahrungswiſſenſchaften mit einer philoſophiſchen Grundlehre über die Ideen der Gerechtigkeit, und demgemäß haben wir in der einen Aufgabe der Politik als Staatslehre folgende untergeordnete Aufgaben als mit einander verbunden zu beachten.

1. Die Aufgabe der politiſchen Literatur in engerer Bedeutung, welche die Regierungskunſt und den Streit um Staatsrecht, Staatsverfaſſungslehre und Völkerrecht betrifft.

2. Die Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre, des Vernunftrechtes in der Frage nach den Urgeſetzen der Gerechtigkeit.

3. Die Aufgabe der Philoſophie der poſitiven Rechtsgeſetzgebung.

4. Die ſtaatswirthſchaftliche Aufgabe.

5. Die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit.

Dieſe Wiſſenſchaften ſind in der neueren Zeit philoſophiſch geworden nach ſehr verſchiedenen leitenden Ideen. Den ungeſtümeren politiſchen Streit in engerer

Bedeutung brachte Grotius zuerſt auf eine feſtere wiſſenſchaftliche Grundlage, indem er für völkerrechtliche Streitigkeiten die Grundbegriffe vom Recht genauer zu ordnen ſuchte und dadurch den Pufendorf zum erſten Entwurf des Naturrechtes, jener recht eigentlich dem deutſchen Katheder gehörenden Wiſſenſchaft, führte, in welcher man mit der Frage der philoſophiſchen Rechtslehre die Philoſophie der poſitiven Rechtsgeſetzgebung verband. Der Geſchichte dieſer Lehre iſt am beſtimmteſten zu folgen. Mit dieſer Lehre verband ſich dann die alte von den Staatsverfaſſungsformen, in der man ſeit den Streitigkeiten in der engliſchen Revolution meinte, eine Theorie der allein gerechten Staatsverfaſſung **a priori** geben zu können, deren Irrthümer nachher ſo ſehr bedeutend geworden ſind.

Eine Wiſſenſchaft der Staatswirthſchaft und Nationalökonomie gehört ganz der neuen Zeit. Sie hat angefangen theoretiſch zu werden durch die geſchichtlichen Streitigkeiten um das Recht der Beſteurung und hat ihre Fortbildung vorzüglich der Verbindung dieſer Steuerintereſſen mit denen des Handels und der Gewerbe zu verdanken.

Endlich der ganze Aufſchwung des erfahrungsreicher gewordenen Geiſtes brachte auch ganz andere Anſichten von der Geſchichte der Menſchen, das Gemälde ſchloß ſich in ein Ganzes zuſammen, ſeitdem man das Rund der Erde hatte überblicken lernen, es ſtellte ſich die Aufgabe den Geſetzen der Fortbildung und Umwälzung im Völkerleben nachzuſpüren. Dadurch bekam auch die Aufgabe der Geſchichte als Geſchichte der Menſchheit eine philoſophiſche Geſtalt, und das Intereſſe derſelben erhob ſich noch mehr durch den Einfluß des theologiſchen Rationalismus auf die Auffaſſung der chriſtlichen

lichen Symbolik. Der christliche Mythus trug anfangs die Erwartung in sich, daß in der Zeit der Erlösung des Menschengeschlechtes das Himmelreich nahe herbei gekommen sei und das Ende der Tage bevorstehe. Nachdem aber diese Erwartung ihre geschichtliche Bedeutung verloren hatte, war es doch natürlich vorauszusetzen, daß nach der Zeit der Erlösung des Menschengeschlechts sich das Leben der Menschen zum edleren und vollkommneren entwickeln werde und so bekam die Idee der Philosophie der Geschichte der Menschheit oder der sichern stufenweis fortschreitenden Veredlung der Menschen, welche dem nüchternen Geschichtsforscher eben nicht sehr glänzend erscheinen wird, gleichsam eine religiöse Bedeutung.

Unter allen diesen politischen Aufgaben bleibt uns aber zuletzt die philosophische Rechtslehre die allein fest philosophische. Die andern alle sind Theile der Erfahrungswissenschaften, müssen aber in der Geschichte der Philosophie erst allmählich genauer von jener gesondert werden.

2) In der ganzen Geschichte dieser philosophischen Politik werden wir schnell von den Griechen in die neue Zeit herübergeführt. Cicero bleibt noch bei Platon und Aristoteles; im Imperatorenreich hatte das Hauptthema, die Vergleichung der verschiedenen Staatsverfassungsformen, kein geschichtliches Interesse, daher wenden auch die Schulen der Philosophen wenig ihre Aufmerksamkeit hierher. Nur eine Aufgabe aus dem Ganzen, die Gerichtsverfassung und die Theorie der positiven Privatrechte, war von früher Zeit her dem Staatsleben der Römer eine ganz eigene geworden. Diese Institute und diese Lehren bildeten sie bis zuletzt durch die großen Rechtslehrer der glänzenden Zeit des Imperato-

renreiches, die sich zur stoischen Schule rechneten, mit solcher Vollkommenheit aus, daß wir noch ihre Schüler und Nachahmer geblieben sind.

Sonst beschäftigten den freieren wissenschaftlichen Gedanken die politischen Lehren erst wieder als im Ablauf des Mittelalters der Streit der Gewalt der Fürsten mit der römischen Kirchengewalt bei schwächer werdendem Aberglauben besonnener werden konnte und die steigende Bildung des dritten Standes zugleich die Ideen der bürgerlichen Freiheit zu beleben anfing für die Rechte der ganzen Volksgemeinschaft und gegen die Herrscherwillkühr. Diese neue Rede fängt an um die erste Zeit der Reformation der Kirche. Ueberschlagen wir das ganze Werk des selbstdenkenden philosophischen Geistes in dieser politischen Literatur, so werden wir finden, daß er in den politischen Lehren in engerer Bedeutung, mit denen man sich hier zuerst beschäftigt, immer nur vergebens nach Unabhängigkeit ringt, in der That aber jedesmal von den Erfahrungen des Tages gebunden bleibt, entweder indem er den gegenwärtigen seine Philosophie anzupassen sucht, oder die eben vorübergegangenen zu commentiren bemüht ist. So gruppiren sich die Schriftsteller nach den wichtigen politischen Ereignissen, ihre Urtheile wechseln mit dem Lauf der Begebenheiten und die Wissenschaft bildet sich großentheils in Parteischriften. Eigentlich philosophische Aufgaben sind dabei nur die Theorie der Staatsverfassungen und das Naturrecht. Darauf werden wir in folgender Weise geführt.

§. 177.

1) Das erste Thema war und blieb lange Herrscherrecht und Herrscherkunst. So weckte zuerst der Streit um republicanische Städteverfassung den Geist

des Florentiner Nicolo Machiavelli (geboren 1496, nahm Gift 1527 oder 1530), der mit Geschmack und classischer Bildung geschichtliche und politische Werke schrieb. Er lebte in der Zeit, als die mediceische Familie sich zu Beherrschern des republicanischen Florenz aufwarf. Er war eifriger Republicaner, aber wenigstens scheinbar inconsequent in seinem Benehmen, indem er sich oft der herrschenden Partei anschloß. Daher waren die Mediceer bald ihm Freund, bald gegen ihn, so daß sie ihn verfolgten und seiner Stellen entsetzten, dann aber wieder begünstigten. In der That aber hat ihn wohl stets der vaterländische Sinn für sein Italien belebt, der die Ohnmacht und Zerstückelung seines Vaterlandes haßt und ihm Kraft und Einheit wieder wünscht. Seinen republikanischen Geist zeigen seine historischen Schriften, wie seine Lobrede auf Brutus und Cassius und die Gespräche über die zehn ersten Bücher des Titus Livius. Später schrieb er sein berüchtigtes Werk **il principe**, nach griechischem Sprachgebrauch der Tyrann, welches bei uns fälschlich Regierungskunst anstatt Herrscherklugheit genannt worden ist. Dieses wird stets seinen Werth behalten, indem es kalt mit geschichtlicher Treue den Tyrannen schildert, welches für den, der Pflicht, Recht und Sitte nicht achtet, die Mittel seien, um unbeschränkte Macht zu erwerben und zu erhalten, und damit ist es das Lehrbuch der Herrscherkunst geworden, mit welcher die meisten rohen Machthaber in der Geschichte ihre Erfolge erhielten.

2) Weiter werden wir zu denen geführt, deren Gedanke durch die Unruhen unter Heinrich **III.** in Frankreich angeregt wurde. Hier declamirte der Freund des Montaigne, der Parlamentsrath Etienne de la Boetie (geboren 1530, gestorben 1563), ungestümer

gegen Herrscherwillkühr in seinem discours de la servitude volontaire ou le Contr' Un. Wie ists möglich, sagt er, daß ein ganzes Volk sich einem Tyrannen unterwirft, der keine andere Macht hat, als die es ihm einräumt? Wie leicht muß es jedem Volke sein sich zu befreien? Tyrannen mögen es durch Wahl des Volks, Glück der Waffen oder Erbschaft geworden sein, der Erfolg ist ungefähr derselbe. Aber die Völker unterwerfen sich aus angebornem Sklavensinn, der ihnen noch weiter Schlaffheit und Muthlosigkeit erzeugt. — Nicht der Tyrann allein herrscht; er hat sechs Günstlinge, diese sechshundert Clienten, diese sechstausend, welche von ihnen leben, so kann der Tyrann das Volk zu sich ziehen, wie Jupiter die Götter an der Kette. — Doch ist niemand unglücklicher als der Tyrann selbst und seine Günstlinge.

Gemäßigter sprach zu gleicher Zeit Jean Bodin, geboren 1529, früher als Jurist und Philolog Professor zu Toulouse, später juristischer Geschäftsmann; eine Zeit lang in Gunst bei Heinrich III., nachher bei dessen Bruder Franz, Herzog von Alençon. Er starb 1596 an der Pest. Bodin schrieb sechs Bücher von der Republik, mit denen er großes Aufsehen machte. Er schloß sich darin an Platon und Aristoteles an und lehrte vorzüglich: Eine gemischte Verfassung aus Monarchie und Demokratie ist die beste. — Regenten sind an Gottes- und Naturrecht noch mehr gebunden als die Unterthanen. — Ohne Bewilligung des Volkes dürfen sie keine Abgaben erheben. Dafür spricht er sehr stark und darüber wurde er von den Vertheidigern der Monarchie am meisten angefeindet. — Die Unterthanen dürfen aber selbst Tyrannen nicht absetzen, denn alle Obrigkeit

ist von Gott eingesetzt; aber fremde Fürsten dürfen den Tyrannen absetzen.

Bodin hat also schon viele Stichworte der politischen Streitigkeiten besonnener besprochen. Daneben geht aber die verworrenere und ungestümere Rede der Gegner der fürstlichen Gewalt (der Monarchomachen) und ihrer Vertheidiger her. Dies ist schon ein alter Streit der Mönche, in welchem schon Occam und sein Schüler Marsilius Mainardinus für Ludwig den Baier schrieben. Größere Heftigkeit gaben aber der Rede der Monarchomachen die Bluthochzeit und die Verbrechen am Hofe der jungen Maria von Schottland, wo der Dichter Buchanan und Languet eiferten. Daran schlossen sich die mönchischen und vorzüglich jesuitischen Vertheidiger der Ermordung von Heinrich III. und Heinrich IV. in Frankreich. Endlich die gleich unklare und gleich ungestüme Rede ertönt im Anfange der englischen Revolution, so wie der Dichter Milton als Republikaner und Salmasius sich stritten. Nach und nach gewinnt aber hier die Rede mehr Besonnenheit und die Lehre von den Staatsverfassungen erhält eine anscheinend philosophisch wissenschaftliche Gestalt vorzüglich durch Hobbes und John Locke. Zwar sind auch diese Schriften eigentlich nur von den Interessen der Tagesgeschichte abhängig; Hobbes spricht im Interesse Carls II. für absolute Herrschergewalt, Locke für die Verhandlungen Wilhelms III. mit dem Parlament, aber sie geben doch die Grundlagen der Staatsverfassungstheorie der neueren Zeit.

3) Die Hauptfrage blieb immer die nach dem ersten Grunde des Rechtes zur Herrschaft. Die christlichen Ermahnungen zum Gehorsam der Bürger gegen die Obrigkeit und die Gesetze in einem wohlgeordneten

Staate hatten zu einer unklaren myſtiſchen Theorie geführt, nach welcher alle Obrigkeit von Gott eingeſetzt ſein ſollte, gegen die immer wiederkehrenden ſchreienden Beweiſe der Geſchichte, wie ſie oft durch rohe Gewaltthat umgeändert und neu gegründet werde. Dazwiſchen hatte der ſcharfſinnige Robert Filmer, der zuerſt in England gegen die Hexenproceſſe eiferte, in ſeinem **Patriarcha** die ſonderbare Phantaſie: Um den Streit zweier unabhängigen Parteien zu vermeiden, wird abſolute Herrſchaft eines einzelnen erfordert. Nun war Adam der erſte unumſchränkte Monarch, von dieſem erbte ſein älteſter Sohn die Macht und von dem iſt ſie durch Erbrecht an alle Fürſten gelangt.

Unſre Philoſophen gehen aber von dem Satz des Ariſtoteles aus, alle Gemeinſchaft der Bürger im Staate beruht auf einer geſetzlichen Uebereinkunft (συνάλλαγμα) und ſuchen daher das öffentliche Recht durch Verträge zu gründen.

Hobbes geht in ſeinem **Leviathan sive de civitate ecclesiastica et civili** davon aus, daß im Naturzuſtand ein Recht aller auf alles ſtatt finde und daraus ein Krieg aller gegen alle hervorgehe, alſo ein rechtloſer Zuſtand, gegen den die geſunde Vernunft den Frieden fordere. Dieſer ſei nur unter Verträgen zu erhalten, daher führe nur ein unbedingter Unterwerfungsvertrag unter den Herrſcher aus dem Naturzuſtand in den Staat. So fordert er die unumſchränkteſte Monarchie, ohne alle Verantwortlichkeit des Regenten, gegen den das Volk nichts dürfe. Aber dem ohnmächtigen Regenten, der ſein Volk nicht wirklich ſchützen kann, ſpricht er das Recht zur Regentſchaft ſelbſt ab, ohne zu bedenken, daß damit ſein Unterwerfungsvertrag unmittelbar vernichtet iſt, indem nur die Uebermacht des Stärkern entſcheidet und

jeder Aufruhr dadurch ſchon gerechtfertigt wäre, daß er glückt.

Locke ſucht in ſeinem two treatises of government erſt den Robert Filmer zu widerlegen und giebt dann eine feinere eigne Theorie. In einem Naturſtand unter Geſetzen der Vernunft giebt es natürliche Rechte als allgemeine Menſchenrechte; zu dieſen gehört, frei und gleich geboren zu ſein, Forderung der Sicherheit des Eigenthums, und natürliches Eigenthumsrecht durch Beſitzergreifung und Bearbeitung von Sachen. Der Staat iſt nothwendig um der Gerichte willen, er entſteht nur durch einen Vereinigungsvertrag, bei deſſen Abfaſſung die Mehrheit der Stimmen entſcheidet. Abſolute Monarchie iſt rechtswidrig; das Volk hat ein Recht der Souveränität; die Rechte des Monarchen gründen ſich erſt auf einen freiwilligen ausdrücklichen Vertrag, der mancher beſchränkender Beſtimmungen bedarf.

Dieſe Vertragstheorie zur Conſtituirung des Staates hatte ſchon früher in der Umbildung von Hobbes Lehre Pufendorf in ſeinem ius naturae et gentium Buch 7. Cap. 2. genauer entwickelt. Ihm ſind zur Conſtituirung des Staates drei Grundverträge erforderlich. Die Geſellſchaft muß erſtlich durch einen Vereinigungsvertrag zuſammentreten; dann ihre Angelegenheiten in einem Verfaſſungsvertrag ordnen und endlich deſſen Anordnung gemäß im Unterwerfungsvertrag ſich der Regierung unterwerfen.

Dies ſind die führenden Grundgedanken einer angeblich a priori zu entwerfenden einzig gerechten Staatsverfaſſung geworden. Es behält aber dieſe ganze Rede vor allen darin etwas Schwankendes, daß allen dieſen Lehren ein nothwendiges Princip der Gerechtigkeit fehlt und alſo unbeſtimmt bleibt, ob man um ein verpflichten-

des Staatsrecht oder nur um Schicklichkeit der Staatsklugheit verhandelt. Indeſſen die Forderungen der Freiheit und Gleichheit ſetzen immer das erſtere voraus, wenn ſie irgend eine ſcharfe Bedeutung haben ſollen. Daher die Inconſequenz aller derer, welche mit Eifer die Unverletzlichkeit der Menſchenrechte vertheidigen, ohne einen nothwendigen Grund ſittlicher Verpflichtung oder religiöſer Heilighaltung zu erkennen.

Es liegt überhaupt in dieſer ganzen Lehre von den Staatsgrundverträgen eine Verwechſelung des ariſtoteliſchen συνάλλαγμα (geſetzliche Uebereinkunft) mit dem römiſchen **contractus** (Vertrag.) Der Vertrag iſt im poſitiven Recht eine beſondere Form der perſönlichen Rechte, bei welcher der Grund der Berechtigung und Verpflichtung in der freien Einwilligung der Parteien liegt. Aber im poſitiven Rechte gehen allen dieſen perſönlichen Rechten, die ein beſonders thatſächliches Verhältniß einzelner Perſonen gegen einander vorausſetzen, die Realrechte voraus, welche allen Bürgern ſchlechthin durch das Geſetz gelten, mag dieſes nun durch Gewohnheit und Herkommen, oder durch die Gewalt der Regierung geordnet ſein. Das ganze poſitive Rechtsſyſtem im Staat kann alſo nur in Realrechten gegründet ſein und nicht nur durch Verträge.

Vergleiche ich nun hiermit die Begriffe der ſtaatsrechtlichen Vertragstheorie, ſo ergiebt ſich, daß ſie eigentlich nur dem poſitiven Privatrecht entlehnt ſind. Jeder Geſellſchaftsvertrag im poſitiven Privatrecht, durch welchen für beliebige Zwecke eine Geſellſchaft durch freiwilliges Zuſammentreten ihrer Mitglieder gebildet und geordnet wird, muß die drei Theile der Vereinigung, Verfaſſung und Unterwerfung unter eine geſchäftsführende Auctorität in ſich enthalten, ſo daß der Verpflichtungs-

grund jedes Mitgliedes in der freien Einwilligung jedes Mitgliedes zu dieſem Vertrage liegt.

Mit dieſen Begriffen läßt ſich nun ins unbeſtimmte die Conſtitution jedes Staates vergleichen, wenn ich anſtatt des Vertrages nur von geſetzlicher Uebereinkunft rede. Jeder Staat, auch die gewaltthätigſte nur vom Schrecken zuſammengehaltene Despotie beſteht in ſolchen geſetzlichen Uebereinkünften, die durch Herkommen oder Herrſchergewalt beſtehen und in denen regieren und regiert werden geordnet iſt. Aber nach dieſen Begriffen kann ich weder die Gerechtigkeit noch die Zweckmäßigkeit einer Staatseinrichtung beurtheilen, ſondern ſie finden thatſächlich ihre Anwendung ſo gut bei der ungerechteſten und gewaltthätigſten Einrichtung, wie bei der gerechten und guten.

Wer alſo dieſe Begriffe zur Unterlage ſeiner ſtaatsrechtlichen Beurtheilung wählt, der will es anders und begeht die Verwechſelung des Vertrages mit der geſetzlichen Uebereinkunft. So iſt über dieſen Grundbegriffen die philoſophiſche Staatsverfaſſungslehre entſtanden, in welcher die Formen überhaupt und beſonders die Formen der Wahlverfaſſungen unter dem Namen der repräſentativen Verfaſſungen ſo ſehr überſchätzt worden ſind.

In der That kommen wir hier philoſophiſch nicht über den Satz des Ariſtoteles hinaus: die gute Verfaſſung iſt die, in welcher die geſunde Vernunft nach den Zwecken des öffentlichen Wohls entſcheidet. Aber wie nun die geſunde Vernunft zu erfragen ſei und was ſie als das öffentliche Wohl bezeichne, das ſind Fragen, welche nicht nach Rechtsbegriffen allein, ſondern nur mit Hülfe aller Belehrungen der Geſchichte und Erfahrung beantwortet werden können.

Hier iſt in der Theorie der Wahlverfaſſungen ſehr gefehlt worden, indem man den allgemeinen Willen (vo-

lonté generale) in einem gebildeten Volke, das heißt die gesunde Vernunft, mit dem Willen Aller (volonté de tous) verwechselte, und dann bemerkte, daß, da alle selten einstimmig seien, die Mehrheit der Stimmen zu entscheiden habe, (wenn 999 verständige Männer von tausend Thoren überstimmt werden, so wird die Gerechtigkeit nur erfüllt, indem der Staat nach dem Willen der Thoren zu Grunde gerichtet wird), oder gar, wie Rousseau es später im contrat social ausführt, von dem chimärischen Grundgedanken ausgeht, daß die ganze Volksgesellschaft ohne Wahl und Stellvertretung sich selbst die Gesetze geben solle. Der Fehler ist Wiederholung des vorigen. In einer Gesellschaft, deren Mitglieder als gleich einsichtsvoll anzusehen sind, wird die Entscheidung nach Mehrheit der Stimmen die einfachste Anordnung sein, wo aber diese Voraussetzung nicht gilt, ist sie ein unbeholfenes Auskunftsmittel. Der wahre Zweck der repräsentativen Verfassungen kann also nicht in der gleichmäßigen Verfolgung des Rechtes Aller, sondern nur in der gleichmäßigen Erfragung der Einsicht und Kenntniß aller Theile des Volkes gesucht werden.

Ferner auch die Forderung, den Staat auf Grundverträge zu stützen, ist eigentlich keine Forderung der Gerechtigkeit, sondern eine Forderung der Besonnenheit des Verstandes. Es ist besser anstatt Gesetze der unsichern Ueberlieferung von Gewohnheit und Herkommen zu überlassen, sie als bestimmt ausgesprochne und geschriebene Gesetze niederzulegen, weil dadurch jede Verhandlung und Berathung über dieselben oder unter denselben an Klarheit und Bestimmtheit gewinnt.

Diesem gemäß hängen alle Untersuchungen über Regierungskunst und Staatseinrichtungen weit mehr von Geschichte und Erfahrung als von der Rechtsphilosophie

ab und wir haben für die Fortbildung der Wiſſenſchaft hier weit mehr diejenigen zu loben, welche die Unterſuchungen mit Geſchichte und Erfahrung verbanden, als diejenigen, welche hier den verworrenen Streit um das Recht fortſetzten.

Ich will dazu gleich noch die Bemerkung ſtellen, daß alle die auf Freiheit lautenden Stichworte politiſcher Streitigkeiten, wie Glaubensfreiheit, Denkfreiheit, Sprechfreiheit, Preßfreiheit, Freiheit des Verkehrs eigentlich nur zu den monarchomachiſchen Händeln gehören und nicht der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Freiheit iſt hier immer Geſetzloſigkeit; nun iſt es freilich in einem leidlich gut geordneten geſelligen Verkehr beſſer, keine beſchränkenden Geſetze zu geben als ſchlechte; Gewohnheit und Herkommen im Leben ſich lieber ſelbſt zu überlaſſen, als ſie auf verderbliche Bahnen einzuzwängen, als ſie dem Eigennutz, der Herrſchſucht, dem Aberglauben Einzelner unterthan zu machen. Aber das kann dem Philoſophen nie das letzte Wort ſein. Die Weisheit der Geſetzgeber weiß oder ſollte wiſſen, den Plunder religiöſen Aberglaubens von religiöſer Wahrheit, die Fratzen ſtändiſcher Vorurtheile von Tugend und Recht, die ſelbſtiſche Bereicherungsſucht der Reichen vom geſunden Leben im Verkehr zu unterſcheiden und damit entſtünde ihr jedesmal die Aufgabe, das Leben geſetzlich zu ordnen für Recht, Tugend, Glaube und geſunde Betriebſamkeit.

4) So hochwichtig alſo auch die Anforderungen an Staat und Kirche gefunden werden für Glaubensfreiheit, Denkfreiheit, Sprech- und Preßfreiheit und Freiheit des Verkehrs, ſo gilt das doch nur Entſcheidungen nach Zeit und Ort und nicht Grundgeſetze der philoſophiſchen Staatslehre. Wie für dieſe Zwecke die Regierungskunſt zu verfahren habe, kann nur die Erfahrenheit an Ort

und Stelle und nicht die Philoſophie lehren. Für die richtigere Faſſung der politiſchen Aufgabe im Allgemeinen haben wir daher hier vorzüglich nur Montesquieu und Hume zu beachten. Hume vorzüglich wegen ſeiner politiſchen Verſuche und Abhandlungen, durch welche er die Wiſſenſchaft nahe bei auf den Standpunct brachte, von welchem aus ihr Adam Smith die größeren Bereicherungen zu ſchaffen wußte. Montesquieu aber wegen ſeiner großartigeren Verbindung des Ueberblicks der Geſchichte mit den politiſchen Betrachtungen. Montesquieu (geboren 1689, geſtorben 1755) lebte in angeſehenen Staatsämtern unter Ludwig XV. und iſt uns hier wegen ſeines Werkes de l'esprit des loix zu beachten. Seine mit vielem Geiſt und großer Geſchichtskenntniß gegebenen Zuſammenſtellungen gehen von der Unterſcheidung republikaniſcher, monarchiſcher und despotiſcher Verfaſſungen aus, welche er aber nicht nach den alten Namenerklärungen unterſcheidet, ſondern nach der Verſchiedenheit ihrer Lebensprincipien. Das Princip der Republiken findet er in der Tugend, das der Monarchien in dem Streben nach Auszeichnung (honneur), das der Despotien in der Furcht. Dann ſchildert er, wie nach dieſen verſchiedenen Principien in jeder Verfaſſung der Geiſt der Geſetzgebung ein anderer ſein müſſe und führt dies aus nach den Verhältniſſen der Geſetze zu Erziehung, Vertheidigung, bürgerlicher Freiheit, zu Handel, Klima, Land, Sitten und Religion. An der geiſtreichen Ausführung dieſer Schilderungen tadeln wir nur, daß er die Form der Verfaſſung zu ſehr wie ein erſtes gegebenes vorausſetzt, und den Geiſt des Volkes wie das davon abhängige betrachtet, während wir dagegen ſagen, daß der Geiſt des Volkes die herrſchende Kraft iſt, welche ſich erſt die ihm anpaſſende Form erzeugt.

Montesquieu nimmt ſich dabei beſonders der Lehre von der Theiluug der drei Gewalten an, mit groſſer Vorliebe für die engliſche Verfaſſung, wobei ihn vorherrſchend die Staatsintereſſen ſeiner Zeit leiten, indem er durch den Contraſt der engliſchen Einrichtungen, die Fehler des franzöſiſchen Despotismus in Staat und Kirche rügen will.

Durch dieſe geiſtreicheren Werke iſt der philoſophiſch-politiſche Geiſt vorzüglich mit dem Studium der Geſchichte enger verbunden worden; wir müſſen aber zuerſt noch im Beſondern der Geſchichte des Naturrechts folgen, denn für ſich fehlt es dieſen politiſchen Betrachtungen allen an philoſophiſcher Haltung, weil man ihnen kein philoſophiſches Princip zu geben vermochte. Auf ein ſolches ſucht die Entwickelung des Naturrechtes zu gelangen.

§. 178.

1) Für den Anfang der Geſchichte des Naturrechts müſſen wir auf Hobbes zurückweiſen und dann vor allem den Holländer Hugo de Groot (Grotius) aufführen, deſſen Hauptwerk de iure belli et pacis eigentlich die Grundlage des neuen Naturrechts geworden iſt. Er iſt 1583 zu Delft geboren, wurde ſchon im Alter von 17 Jahren advocatus fisci im Haag, ſpäter Penſionär von Rotterdam, wodurch er Sitz und Stimme in den Generalſtaaten erhielt. Da er aber in die Angelegenheiten Olden Barneveldts verwickelt wurde, verfolgte ihn Prinz Moriz von Oranien, er mußte flüchten, fand anfangs Schutz in Frankreich, und mußte ſich ſpäter zu Oxenſtierna zurückziehen. Er ſtarb 1645 in Roſtock.

In seinem berühmten Werke lehrt er, wie Hugo treffend schildert, eigentlich beispielsweis aus der ganzen Geschichte Völkerrecht und zeigt, wie das Recht von Dichtern und Prosaikern, biblischen und profanen Schriftstellern beurtheilt worden sei und nach Gottes Wort beurtheilt werden solle. Die besondere Frage über Krieg und Frieden führt ihn vorläufig auf die allgemeine, ob es denn ein natürliches Recht gebe. Dafür unterscheidet er die thierische und menschliche Natur im Menschen; aus der letzten, nicht aus dem Eigennutz fließen die Rechte, aber diese menschliche Natur zeigt sich in der Geselligkeit. Zu Erhaltung und Anordnung der dem Menschen eingepflanzten Geselligkeit schreiben uns also Vernunft und Erfahrung natürliche Rechte und Verbindlichkeiten vor. Das natürliche Recht ist also allgemein und unveränderlich; es wird erwiesen theils aus Grundsätzen der Vernunft, theils aus dem durchgängigen Gebrauch bei allen gesitteten Völkern. Und so macht er denn für die Begriffe vom Recht die allgemeinsten Unterscheidungen in einer etwas genaueren Ausführung der in der scholastischen Moral herkömmlichen Unterscheidung vom natürlichen und göttlichen Gesetz und für das letztere vom mosaischen und evangelischen Gebot. Er sagt: Das Recht ist theils natürlich, theils willkührlich geordnet (**vel naturale vel voluntarium**); das willkührliche ist theils menschliches, theils göttliches. Das göttliche stimmt ganz mit dem natürlichen und ist theils allgemeines (**ius divinum universale**), theils besonderes (**particulare**). Das allgemeine ist gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth und durch den Heiland offenbart und verbindlich für alle Menschen; das besondere göttliche Recht ist das mosaische, welches nur die Juden verpflichtete. Diese allgemeinsten Unter-

ſcheidungen haben auf die Anordnung bei den Folgenden bedeutend eingewirkt.

2) Aus den Schriften des Hobbes und Grotius zog Pufendorf zuerſt ſeine ſyſtematiſche Darſtellung des ganzen Naturrechts, faßte aber damit zugleich die ganze philoſophiſche Moral im Gegenſatz der poſitiven Rechtslehre und theologiſchen Moral zuſammen. Samuel Pufendorf, geboren 1632 in Sachſen, wurde Profeſſor des Naturrechts in Heidelberg, nachher in Lunden in Schonen, wurde Reichsfreiherr und Geheimerrath, ging zuletzt in brandenburgiſche Dienſte, wo er 1694 ſtarb.

Sein Verdienſt iſt vorzüglich, daß er nicht ohne heftigen Streit mit den Theologen die Religionsvorſchriften von der vernünftigen Moral trennte, daß er wieder eine freie philoſophiſche Unterſuchung der Ethik anerkannte und forderte im Gegenſatz gegen die Meinung vieler, daß unſre Beurtheilung des Guten und Rechten nur aus den poſitiven Vorſchriften der Offenbarung zu entlehnen ſei. Sein Werk **de iure naturae et gentium** beſpricht erſt die allgemeinen Begriffe der praktiſchen Philoſophie und Moral und geht dann auf das Verhältniß der menſchlichen Natur zur Geſelligkeit über. Hier ſucht er für Grotius zu zeigen, daß des Hobbes angenommene Geſetzloſigkeit im Naturſtand der menſchlichen Natur ganz widerſpreche; vielmehr mache die natürliche Geſelligkeit Recht und Verbindlichkeit dem Menſchen zum natürlichen Bedürfniß. So zeigt er mehr den Nutzen der Geſelligkeit, als daß er Pflichten daraus zu entwickeln vermöchte.

Nach dieſen allgemeinen Lehren folgt er dem Faden des poſitiven Privatrechtes. Es wird nach einander etwas unbeſtimmt von Beleidigungen, Verträgen,

Eigenthum, Erwerbung durch Occupation und Acceſſion, Tradition, Servituten, Teſtamenten und Erbſchaft, vom Preis der Dinge und den Verträgen, die davon abhängen, ſodann von Ehe, elterlicher Gewalt, Geſellſchaft zwiſchen Herrn und Knecht, endlich in den letzten Büchern vom Staatsrecht geſprochen. Es iſt alſo hier ſchon der ganze Inhalt der Lehren zuſammengeſtellt, bei dem die Darſtellungen der Naturrechte gewöhnlich geblieben ſind. Es iſt dadurch der üble Gebrauch gegründet, daß man eine oberflächliche Darſtellung der Grundbegriffe der Inſtitutionen Juſtinians für Rechtsphiloſophie giebt. Pufendorfs großes Verdienſt bleibt aber dabei, daß er für alle Unterſuchungen der Ethik ein freies philoſophiſches Urtheil vindicirte und ſie von der Bevormundung durch poſitive Theologie befreite.

3) Des Pufendorf Lehre bildete zunächſt der von uns ſchon mehr genannte Chriſtian Thomaſius weiter fort. Er war 1655 zu Leipzig geboren und wurde Profeſſor der Rechte in Leipzig. Als ihn aber Streitigkeiten von dort vertrieben, wurde er Stifter der Univerſität Halle und deren Director. Er ſtarb 1728. Für unſre jetzige Aufgabe wirkte er, indem ſeine **fundamenta iuris naturae et gentium** die beſtimmte Trennung des Naturrechtes von der Moral vorbereiteten, durch die Weiſe, wie er den alten Unterſchied zwiſchen **iustum, honestum** und **decorum** anwendete. Seine allgemeine Lehre der Moral iſt eine populäre chriſtliche, er leitete aus dem allgemeinen moraliſchen Princip der vernünftigen Liebe als Grundſatz der Gerechtigkeit ab: „was du nicht willſt, daß dir die Leute thun ſollen, das thue du ihnen auch nicht.“ Dann unterſcheidet er das **iustum**, welches dem äußern Uebel entgegengeſetzt iſt, von dem **bonum eminens**, das der inneren Begierde nicht unterliegt,

und

und ſtellt das decorum in die Mitte zwiſchen beide. Als Princip des bonum eminens giebt er an: „thue dir ſelbſt, was du wünſcheſt, daß andere dir thun mögen.“ Für das decorum: „thue andern, was du wünſcheſt, das ſie dir thun.“ Für das iustum: „thue andern nicht, was du wünſcheſt, daß ſie dir nicht thun.“ Dem iustum entſprechen Zwangspflichten, bei denen die Erfüllung der Verbindlichkeit erzwungen werden kann, den anderen Liebespflichten, zu denen wir nur um der vernünftigen Liebe willen verbunden ſind.

Hier fühlte er nun aber wohl, daß in dieſen Regeln noch das Princip der Wünſche, was mir die Leute thun mögen, fehle und daher giebt er als Princip des Naturrechtes an, möglich größte und dauerndſte Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens überhaupt. Das Recht, ſagt er dann, entſpringt aus der äußern Freiheit des Willens, welche durch die Verbindlichkeit beſchränkt wird. Das Naturrecht enthalte, ſagt er ſehr richtig, mehr Maximen als Geſetze, indem Gott dem Philoſophen mehr als Rathgeber denn als Herrſcher erſcheine.

Unter dieſen Principien beſpricht er ferner die beſondern Themata des Pufendorf und unterſcheidet dabei gut das natürliche Recht von den präſumirten poſitiven göttlichen Verordnungen.

4) Die wirkliche Trennung des Naturrechts von der Moral machte zuerſt Ephraim Gerhard, Privatdocent in Jena, indem er in ſeiner delineatio iuris naturae sive de principiis iusti 1712 einen Auszug aus Thomaſius Lehre de iusto herausgab. Dieſem folgte ſchon 1714 ausführlicher Gundling's ius naturae et gentium. Nicolaus Heinrich Gundling, geboren 1671, ſtudirte erſt Theologie, dann bei Thomaſius die Rechte, lebte als Profeſſor der Philoſophie in

Halle und ſtarb 1729. Er hat viel Philoſophiſches geſchrieben, am bekannteſten iſt aber ſein Naturrecht geblieben, in welchem er der Wiſſenſchaft jene beſtimmte einſeitige Ausbildung gab, die ſie ſo lange in den deutſchen Schulen behalten hat.

Er ging mit Hobbes von der Forderung des äußeren Friedens für die menſchliche Geſellſchaft aus, ſetzte aber für dieſe eine innere Verbindlichkeit und nicht nur eine äußere des Nutzens voraus. Sodann beurtheilt er das Recht immer nur nach dem Rechte des Beleidigten, den Friedensſtörer von ſich abzuhalten, woraus ein natürliches Recht zum Zwingen, ein unbeſchränktes moderamen inculpatae tutelae, entſtehen ſoll. Auf dieſen Fuß werden die einzelnen Rechtsverhältniſſe durchgegangen. So gründet er die Gültigkeit der Verträge darauf, daß der den Frieden ſtören würde, der einen Vertrag brechen ſollte. Eben ſo das Eigenthumsrecht auf Occupation. Denn wer in den Beſitz eines andern eingreift, ſtört dieſem den Frieden. Der Conſequenz nach wäre alſo hier das Rechtsprincip ſchlechthin: beati possidentes. Jedes beſtehende Lebensverhältniß iſt recht, denn wer es ändern will ohne Einwilligung des Andern, der ſtört den Frieden. So ſagt Gundling ſelbſt, Sklaverei und Despotie ſind recht, wenn ſie mit gegenſeitiger Einwilligung geordnet wurden, denn volenti non fit iniuria; aber auch Despotie ſei recht ohne Einwilligung des Volkes, wenn ſie durch Eroberung oder Erbſchaft geordnet wurde, denn, wer etwas dagegen will, ſtört den Frieden. Er bemerkte aber nicht, daß er mit dieſen Folgerungen immer den erſten Gedanken zerſtöre. Das Rechtsprincip ſoll beſtimmen, wo der Zwang erlaubt ſei und die Regel, wornach dieſe Erlaubniß beurtheilt werden ſoll, ſoll ſein, daß der äußere Friede nicht verletzt werde. Aber

jeder Zwang verletzt den Frieden, aller Zwang alſo ſollte verboten ſein. So kann man denn dieſe Lehre ganz beliebig wenden gegen den Beleidiger ſowol als gegen den Beleidigten; der Beleidiger bricht den Frieden nach der Meinung des Beleidigten; der Beleidigte bricht den Frieden nach der Meinung des Beleidigers, wenn er ſich wehrt.

Der Fehler dieſer ganzen Lehre liegt in der erſten Auffaſſung des Begriffes der Zwangspflichten. Wir unterſcheiden auf eine leicht verſtändliche Weiſe Zwangspflichten und Liebespflichten, wenn wir unter den erſten diejenigen verſtehen, deren Erfüllung durch die geſetzgebende Gewalt im Staat geſchützt iſt, die alſo durch dieſe erzwungen werden können und wenn wir dagegen Liebespflichten diejenigen nennen, zu deren Erfüllung uns nur die Tugend und das Sittengeſetz d. h. die Liebe verbindlich macht, und ſo meinte Thomaſius eigentlich die Unterſcheidung. Man kann dann auch im allgemeinen beſtimmen, daß Zwangspflichten nur Verpflichtungen zu äußeren Thaten enthalten können, nicht aber zu Geſinnungen z. B. der Ehrlichkeit, der Friedlichkeit, weil nur das erſtere vom Zwang erreicht werden kann. Hier iſt Zwangspflicht eine Pflicht, die erzwungen werden kann, aber ihre Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit liegt nicht in der Erzwingbarkeit, ſondern in ganz andern Zwecken der jedesmal in Frage ſtehenden Lebensverhältniſſe. So war auch hier offenbar urſprünglich die Unterſcheidung gemeint, aber die ganze Unterſuchung ging, wie unſer Hugo die Sache gut benannt hat, in eine bloße Beſtimmung des natürlichen Todſchlagrechtes aus, indem man die Zwangspflicht als diejenige dachte, deren Erfüllung nach dem Naturrecht erzwungen werden darf, ſo daß das Princip des Naturrechts das Princip der Befugniß

zum Zwingen werden ſollte, ohne daß man doch einen Unterſcheidungsgrund in ſeiner Gewalt hatte, um den befugten Zwang im Allgemeinen vom unbefugten zu unterſcheiden.

Wozu denn noch kommt, daß man die natürlichen Rechte hier immer unabhängig vom Staate, alſo unabhängig von einer rechtlich geordneten zwingenden Gewalt beſtimmen wollte, und daher ohne Princip über Gegenſtände des poſitiven Rechtes ſprach in der falſchen Meinung auf dem Grund und Boden der philoſophiſchen Rechtslehre zu ſtehen.

5) Neben dieſer Gundlingſchen Behandlung des Naturrechtes gehört der nemlichen Zeit auch die des Chriſtian von Wolf. Aber wir haben oben ſchon gezeigt, daß es deſſen Lehren immer an eigenen Principien fehle. Sein Moralprincip iſt Vollkommenheit; nun unterſcheidet er Naturrecht nur als die Lehre vom Dürfen von der Moral als der Lehre vom Sollen und giebt dem Naturrecht das Princip: „du darfſt alles thun, was die Vollkommenheit deines Zuſtandes oder des Zuſtandes anderer erhält und befördert; hingegen darfſt du nichts thun, was dieſen unvollkommner macht.“ Dieſe leere Formel ſtellt er nun aber nur oben an, um darunter methodo mathematica den gegebenen Inhalt irgend eines Theils der Rechtslehre bis zum Lehnrecht und Wechſelrecht zu ordnen. Wie Hugo einmal ſagte: „er zeigte zuerſt den Juriſten, was ſich alles mit der Philoſophie anfangen laſſe, und wie man, wenn nur erſt eine reichhaltige Definition daſtehe, alles aus dieſer wieder herausnehmen könne, was man hineingelegt habe.“ So hat ſeine Logik wol bedeutend auf die Redaction des preußiſchen Landrechtes eingewirkt und auf die Form der Darſtellung in manchen Naturrechten, aber, um ſtreitige An-

sichten auszugleichen und zur Entscheidung zu bringen, konnte seine Lehre nichts helfen, dafür blieben die unbestimmten Lehren von Freiheit und Zwangsbefugniß allein stehen bis zu der Zeit, da Kant in diese Lehre eingriff.

§. 179.

1) Neben der Fortbildung des Naturrechts ist uns noch die wissenschaftliche Ausbildung der Staatswirthschaftslehre und Nationalökonomie in Verbindung mit den großartigeren Ansichten der Menschengeschichte zu erwähnen. Hier hat die neue Zeit ihre Wissenschaft in ganz ähnlicher Weise erweitert wie die Naturwissenschaft, aber diese Angelegenheiten sind mit unsern philosophischen nur in entfernter Verbindung. Vorzüglich leiteten die Nationalschulden und der Streit über das Recht der Besteurung die politischen Schriftsteller auch auf eine allgemeine Bearbeitung der Staatswirthschaft nach Grundsätzen. Colbert, ein Finanzminister Ludwig XIV., machte durch seinen Tarif von 1667 den ersten Versuch dem Wohlstand der Nation durch eine theoretische Staatswirthschaft zu Hülfe zu kommen. Der Versuch seiner Theorie der Handelsbilanz, der Beschränkung des Verkehrs und der Monopole zur Hebung des Geldreichthums ist für sich nur erfahrungsmäßig und nicht philosophisch zu beurtheilen, aber der Streit gegen diesen Versuch und für die Freiheit des Verkehrs tritt unsern Angelegenheiten näher.

2) Dieser wurde zuerst geführt von der Schule der Physiokraten oder Oekonomisten in Frankreich, deren Stifter der Arzt François du Quesnay (geboren 1697, gestorben 1774) ist. Diese haben sich vorzüglich in der Encyklopädie des Diderot und d'Alembert

hören lassen und ihre Lehre ist zuerst vollständig 1767 dargestellt in des Mercier de la Rivière **ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.** Es war ein großartiger Gedanke in einem wissenschaftlichen System einfach alle politischen Interessen zusammenzufassen, die naturrechtlichen mit den physiologischen und dieses System sollte das der Freiheit des Verkehrs und, gegen alle indirecten Steuern, das einer directen Grundsteuer sein. Naturrechtlich stand der stolze Gedanke an der Spitze: **les besoins ne sont pas des droits et les droits sont avant tous.** Aber welches sind denn diese erhabenen Rechte, welche mehr gelten als alle Bedürfnisse der Menschen? Ein unbeholfenes Naturrecht findet sie im Eigenthum und dessen Sicherheit; Eigenthum an Grund und Boden ist das alleinige erste Recht; die Landeigenthümer sind allein die wahren Staatsbürger, alle anderen nur von ihnen geduldete Hintersassen. Der einzige Zweck des Staates ist dieses Eigenthumsrecht zu sichern und die Regierung hat kein Recht, ohne Einwilligung der Eigenthümer daran zu tasten. Alle Beschränkungen der Ausfuhr, und was ähnliches vorkommen mag, sind widerrechtlich. Daneben stand von der Seite der Natur die eben so einseitige Lehre, der Ertrag von Grund und Boden sei der einzige unmittelbare Erwerb und der Landbau also die einzige productive Arbeit. Daraus wurde dann gefolgert, daß eine einzige Grundsteuer die allein gerechte Steuer sei.

3) Die Freunde des Colbert beurtheilen also das Leben zu einseitig politisch technisch, die des du Quesnay gründen ihre Theorie auf ein falsch aufgefaßtes Naturrecht und eine ganz willkührlich ökonomisch-physische Hypothese. Die Interessen des Streites zwischen diesen Parteien waren aber natürlich wieder nicht eigentlich die

wiſſenſchaftlichen, ſondern die Zeit-Intereſſen des bürgerlichen Lebens. Der Erfolg der Colbertiſchen Anordnungen zeigte allzu drückend die ſchlimmen Folgen der indirecten Steuern und brachte einen ungeheuern Mißbrauch der Verleihung von Monopolen für die Habſucht Einzelner. Dagegen treten die Phyſiokraten auf für die Freiheit des Verkehrs, aber wieder nicht uneigennützig, ſondern mit ihrer naturrechtlichen Theorie unverkennbar im Intereſſe der Feudal-Ariſtokratie gegen die Regierungsgewalt. Für die Fortbildung der Wiſſenſchaft war ein freierer geſchichtlicher Ueberblick und genauere Erforſchung der Geſetze des Gewerbslebens und des Handels erforderlich. Dafür wirkten zunächſt David Hume durch ſeine politiſchen Abhandlungen und zwei ſeiner Freunde, James Steuart und Adam Smith. Steuart gab 1767 ſein inquiry into the principles of political oeconomy heraus, in welchem er mit freierem Ueberblick die wichtigſten cameraliſtiſch-politiſchen Gegenſtände beſprach und vorzüglich die Geſetze des Geldverkehrs und Geldumlaufes genauer nachwies.

Vor allen iſt uns aber Adam Smith hier zu nennen, der durch ſein Werk inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, welches 1776 zuerſt erſchien, der ganzen Wiſſenſchaft neue reiche Gebiete der Erfahrung eröffnete und einen höheren Aufſchwung gab.

Smith theilt ſein Werk in fünf Bücher, deren erſtes von Fleiß und Arbeitſamkeit handelt als dem erſten Grund, der ein Volk urſprünglich mit den von ihm zu verbrauchenden Bedürfniſſen und Bequemlichkeiten des Lebens verſorgt, ſofern dieſe entweder das unmittelbare Product jener Arbeit ſind, oder für dieſes Product von andern Völkern erkauft werden. Er unterſucht die Ur-

ſachen, durch welche die hervorbringenden Kräfte der Arbeit vermehrt werden, zeigt die Regeln, nach welchen ſich die Erzeugniſſe derſelben unter die verſchiedenen Klaſſen der Geſellſchaft vertheilen. Dieſe Unterſuchung trifft alſo vorzüglich die Theilung der Arbeit, ihre Urſachen und Wirkungen und ſomit alle Grundbegriffe des Erwerbes und Verkehrs; Einfluß des Marktes, Urſprung und Gebrauch des Geldes, Unterſchied des reellen und nominalen Werthes der Waaren; Unterſchied des Arbeitslohnes, der Renten und der Zinſen. Dies führt im zweiten Buch auf die Betrachtung der Kapitale hinüber; auf die Beſtimmung ihrer Natur und die Nachweiſung, wie ſie durch Aufhäufung entſtehen und wie ſie angewendet werden.

Das dritte Buch entwickelt die verſchiedenen Fortſchritte der Völker in der Erwerbung des Reichthums; insbeſondere die Urſachen, welche nach dem Fall des römiſchen Reiches die Betreibung des Ackerbaues in den europäiſchen Ländern minderten; den Urſprung und Wachsthum der Städte im neuen Europa; und wiefern der in den Städten aufblühende Handel wiederum dazu beitrug, den Landbau zu vervollkommnen.

Im vierten Buch wendet er ſich an die Kritik der vor ihm verſuchten Syſteme der Staatswirthſchaft, nemlich des kaufmänniſchen und des landwirthſchaftlichen. Endlich im fünften Buch beſpricht er die Einkünfte und Ausgaben des Staates oder der Landesherren nach allen ihren Zwecken und Mitteln; Krieg, Rechtspflege, öffentliche Werke und Anſtalten zur Erleichterung und Begünſtigung des Handels, zur Erziehung, für die Hofhaltung. Dann die Quellen der Einkünfte, dabei die verſchiedene Art der Auflagen und ihrer verhältnißmäßigen Zweckmäßigkeit, endlich die Staatsſchulden.

Dieſes Werk iſt durch ſeinen Geiſt und ſeinen Reichthum an Erfahrung die Grundlage geworden, über der ſich die neue Nationalökonomie mit allen ihr verbundenen Wiſſenſchaften entwickelt hat. Indem ſein Geiſt ſo ganz in die Richtung des Zeitgeiſtes traf, ſehen wir ſeine Principien der Betriebſamkeit für das Gewerbsleben als die in der ganzen friedlichen Fortentwickelung des neuen Völkerlebens herrſchenden erſcheinen, während die kriegeriſchen bald nachher von den einſeitigen naturrechtlichen Ideen gewaltſamer geleitet werden.

Adam Smith's drittes Buch bringt nun dieſe nationalökonomiſchen Unterſuchungen zugleich mit den großartigeren Anſichten der Menſchengeſchichte in Verbindung, wofür wir zunächſt die Werke des Montesquieu über Entſtehen, Blüthe und Verfall des Römerreiches und nachher des Gibbon über Verfall und Untergang deſſelben nennen, die dann in Verbindung mit Werken über die Sittengeſchichte der Völker, wie z. B. die des Voltaire, oder wie Ferguſon's Werk essay of civil society 1766 dieſe Anſichten in nähere Berührung mit philoſophiſcher Betrachtung brachten, bis Iſelin mit ſeinem trockenen Entwurf eines Verſuches über die Geſchichte der Menſchheit dieſer philoſophiſchen Aufgabe den Namen gab.

4) Blieben nun gleich hier die naturrechtlichen Ideen noch ſo einſeitig, die politiſchen Anſichten ſtreitend und ſchwankend und überwiegen in der Smithiſchen Schule noch ſo ſehr die cameraliſtiſchen und mercantilen Intereſſen: ſo hat doch ein aufſtrebender Geiſt im ganzen europäiſchen Völkerleben gegen hierarchiſchen und kriegeriſchen Despotismus die Würde der Geiſtesfreiheit gefühlt; die Zwecke des Gemeinwohls beſſer erkennen laſſen, die Forderungen der bürgerlichen und perſönlichen Freiheit beſſer

verſtanden, die gleichen Rechtsanſprüche aller Stände im Volke vernehmbar werden laſſen, ja hin und wieder ſogar die gleichen Bruderrechte der Menſchen aller Völker, Stämme und Religionen anerkannt. Hierin liegt die geſunde Macht und Kraft des neuen Geiſtes im europäiſchen Völkerleben ſeit den Kämpfen um die Reformation der Kirche. Es liegt darin eine höhere und reinere Anerkennung der Rechte der Geiſtesfreiheit und der Ideen der Gerechtigkeit in der perſönlichen Gleichheit aller Menſchen, als ſie je zuvor in unſern Völkergeſchichten vorgekommen war. Mag da das wiſſenſchaftliche Urtheil der damaligen Zeit über Rechtsphiloſophie, Staatsverfaſſung und Regierungskunſt noch ſo unvollkommen geblieben ſein, dieſe Ideen der Geiſtesfreiheit und Gerechtigkeit bleiben es doch, denen die geſunde Kraft im neuen Völkerleben zu dienen kommen ſoll, um den wahren Frieden vorzubereiten.

§. 180.

Für meinen jetzigen Zweck muß ich noch beſtimmt auf den Gedanken zurückgehen, daß unter allen dieſen politiſchen Aufgaben die der philoſophiſchen Rechtslehre allein ein rein philoſophiſches Princip hat, und alſo die politiſchen Unterſuchungen nur in Beziehung auf das Naturrecht eine philoſophiſche Erledigung finden können. Die großen völkergeſchichtlichen Intereſſen gegen Herrſcherwillkühr und für republikaniſche Verwaltung der Staaten können nur nach Erfahrung und Geſchichte und nicht aus philoſophiſchen Gründen allein erwogen werden. Eben ſo entſchieden fallen alle nationalökonomiſchen und ſtaatswirthſchaftlichen Unterſuchungen den Erfahrungen über anthropologiſche und phyſiſche Geſetze anheim.

Für die einheimiſchen Unterſuchungen der philoſophiſchen Rechtslehre kam nun alles darauf an, einſehen zu lernen, daß die unbeſtimmte Rede von poſitiven Rechten im Naturzuſtand ohne den Staat von gar keiner Bedeutung ſei; daß die Ordnung poſitiver Rechte nur eine Aufgabe für den Staat ſei. Dies vorausgeſetzt müſſen die Lehren von den Zwecken des Staates ausgeführt und dann die bürgerlichen Verfaſſungsformen des Volkes und die der Regierungsthätigkeit mit dieſen Zwecken verglichen werden. Endlich die Hauptfragen des philoſophiſchen Rechtes ſelbſt können wir nach einer Eintheilung, die einige Lehrer dem Naturrecht ſelbſt gegeben haben, unterſcheiden in die Frage nach dem Urrecht, nach dem hypothetiſchen Naturrecht und nach dem angewandten Naturrecht. Die letzte Aufgabe iſt von unbeſtimmter Faſſung und von willkührlicher Ausdehnung in poſitive Lehren hinein, hingegen die beiden erſten Fragen hoben ſich bald ſehr beſtimmt hervor. In Selbſtſtändigkeit, Freiheit oder Gleichheit war die Antwort auf die Frage nach dem Urrecht zu ſuchen und die Begründung des Eigenthumsrechtes, ſo wie die Nachweiſung der Gültigkeit der Verträge zeigten ſich als die Aufgaben des hypothetiſchen Naturrechts.

Die beſtimmtere Beziehung der ganzen Unterſuchung auf den Staat iſt bei uns in Deutſchland erſt in der Zeit der Ausbildung der Kantiſchen praktiſchen Philoſophie beſonders durch Flatt und Hugo anerkannt worden. Die Beziehung der ganzen Unterſuchung aber auf die Zwecke des Staates hat der Wiſſenſchaft bis auf den heutigen Tag einige Unſicherheit gelaſſen, weil es hier ſo ſchwer iſt, die Lehre vom allgemein wiſſenſchaftlichen Standpunct aus zu beherrſchen, ohne ſich in die zufälligen Intereſſen nach Zeit und Ort zu verwickeln.

Die Fragen nach dem Eigenthumsrecht und der Gültigkeit der Verträge dringen sich von selbst auf, sobald man die naturrechtlichen Betrachtungen irgend näher mit den Begriffen des positiven Privatrechts in Vergleichung bringt und es fragt sich dann, ob Eigenthumsrecht bloß factisch nur durch Besitzergreifung mit dem Willen, die Sache zu eigen zu haben, oder erst durch Behandlung, Bearbeitung der Sache erworben werden könne, oder ob zu diesen Thatsachen des Besitzes noch anderes erforderlich sei, um das Recht zu gründen; ferner ob ein Vertrag schlechthin durch das Versprechen oder erst durch den Anfang der Leistung Gültigkeit erhalte.

Um nun aber hier entscheiden zu können, muß erst ein erstes Princip des Rechtes, jenes sogenannte Urrecht, feststehen. Dafür hoben sich wieder die Stichworte Freiheit und Gleichheit bald hervor und das natürliche Rechtsgefühl ließ einen jeden voraussetzen, daß es eine solche nothwendige Anforderung des Menschenrechtes geben müsse. Allein wie diese bündig nachweisen? und was sollen jene Freiheit und Gleichheit eigentlich bedeuten? Hier versagte die Philosophie der Zeit die scharfe Antwort. Die Lehren der Selbstsucht können es wohl als bequem und nützlich anrathen, eine friedliche gesellige Ordnung auszubilden, aber sie führen auf kein: du sollst! wornach sich Recht und Unrecht schiede, sondern das Belieben des Stärkern bleibt hier doch das letzte Recht. Den Lehren des Wohlwollens steht allerdings der Satz: alle Menschen sind frei und gleich geboren, viel näher. Aber sie sensualistisch begründen zu wollen, wie man in England versuchte, ist ein inconsequentes Unternehmen, Recht und Nützlichkeit konnten so auch nicht scharf unterschieden werden. Die Anerkennung des hier geltenden Princips ist also erst durch die Kantische Lehre möglich geworden.

Vierte Abtheilung.

Immanuel Kant und unsre Zeit. Die Auffindung der Principien aller metaphysischen Erkenntnisse.

Erstes Kapitel.

Kant.

1. Kants Weltansicht und sein Verhältniß zu seinen früheren Zeitgenossen in Deutschland.

§. 181.

Immanuel Kant, geboren 1724 in Königsberg, der Sohn eines Sattlers, bildete sich, lebte und wirkte stets in seiner Vaterstadt. Er widmete sein ganzes Leben von Jugend auf einzig der Fortbildung der Philosophie und verfolgte diesen Zweck bis in ein hohes Alter hinauf mit gleicher Geisteskraft. So gelang ihm mehr als irgend einem einzelnen Denker der neueren Zeit. In der Originalität und in der umfassenden Weise, in der er alle philosophischen Lehren behandelt hat, müssen wir ihn unmittelbar neben Platon und Aristoteles stellen. Denn unter den wenigen, die wie Thomas Aquinas und Wolf nach Aristoteles das Ganze der Philosophie umfaßten, ist keiner der in der Originalität irgend mit

Kant verglichen werden kann. Es ziemt mir wol, hier das Urtheil zu wiederholen, welches Wilhelm von Humboldt im Andenken an seinen Freund Schiller, dem Kant befreundetsten unter den Dichtern, aussprach. „Alles, was den großen Denker bezeichnet, besaß er in vollendetem Maaße und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint; Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines natürlichen Ideengewebes nach allen Richtungen hin ausspinnt und alle vermittelst der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich sein würde. — Verläßt man ihn aber auf der Bahn, wo sich sein Geist nach einer Richtung hin zeigt, so lernt man das außerordentliche des Genies dieses Mannes auch an seinem Umfange kennen. Nichts, weder in der Natur noch im Gebiete des Wissens läßt ihn gleichgültig, Alles zieht er in seinen Kreis; aber da das selbstthätige Princip in seinem Geiste sichtbar die Oberhand behauptet, so leuchtet seine Eigenthümlichkeit am strahlendsten da hervor, wo der Stoff in sich erhabener Natur der Einbildungskraft unter der Leitung einer großen Idee ein weites Feld darbietet. Denn Größe und Macht der Phantasie stehen in Kant der Tiefe und Schärfe des Denkens unmittelbar zur Seite.“

Mit dieser Genialität, Kraft und Ausdauer hat Kant die Weltansicht der klarsten Selbstdenker seiner Zeit ermessen und mit wissenschaftlicher Schärfe ausgebildet und vollendet. Wir haben also hier theils seiner Weltansicht, theils seiner Dialektik nachzusehen. Dafür gilt uns wieder das allgemeine Gesetz: dasjenige, wodurch der einzelne Denker die Philosophie fortbildet, gehört sei-

ner Dialektik, ſeine Weltanſicht geſtaltet ſich mehr im Großen durch die Geſchichte und gehört dem Zeitalter. In der Klarheit und Umfaſſung mit der der Einzelne ſich ſeiner Weltanſicht bemächtigt, kann er ſich hier allein auszeichnen. So habe ich zuerſt anzudeuten, wie Kants Weltanſicht die Anſicht ſeiner Zeit war.

Alles, was wir im Vorigen betrachtet haben, wirkte auf den Geiſt der Deutſchen zuſammen. Treu wurde die Erbſchaft von Leibnitz und Wolf bewahrt und fortgebildet bis zu dem, was Mendelsſohn, Eberhard und Platner leiſteten; das kecke und muthwillige Urtheil der Franzoſen liebte Friedrich der Große und ließ es in Berlin ſelbſt ſich geltend machen; dann wurde auch Geiſt, Geſchmack und Philoſophie der Engländer zu uns herübergerufen durch viele, beſonders Leſſing, Sulzer, Garve, Feder; endlich einen eignen Aufſchwung gab dem deutſchen Gedanken, daß der freie Geiſt in Deutſchland den Hubertsburger Frieden wie ſeinen eignen Sieg fühlte. Dies alles aber wurde erfaßt und bewegt mit dem beſcheidneren und ruhigeren Gemüth der Deutſchen, ſo wurde in der Geſellſchaft der Gebildeten das freche Urtheil zu einer kräftigeren Forderung der Geiſtesfreiheit ermäßigt.

Aus dieſen Elementen geſtaltete ſich die eigne Weltanſicht jenes ſogenannten Zeitalters der Aufklärung in ihrer deutſchen Weiſe als Weltanſicht des Zeitalters von Friedrich und Joſeph. Wahrheit über alles, und der freie Geiſt huldigt nur dem Selbſtdenken im Dienſte der Wahrheit; keiner poſitiven Form der Gewohnheit erkennt er bindende Gewalt zu.

Kein Herkommen der Sitte heiligt die Tugend, Tugend lebt einzig in der Tüchtigkeit und Schönheit des Lebens ſelbſt; keine poſitive Religion bannt in ſich das Ge-

bot der Andacht, die wahre Gotteserkenntniß ist nur durch die Betrachtungen der natürlichen Religionslehre zu erhalten; kein geschichtliches Herkommen heiligt die positiven Rechte, wir sollen diese selbst dem Leben unsers Volkes gemäß ordnen; kein erbliches Herkommen heiligt die Staatsform, nur die gerechte ist die gute, in welcher der Dienst des öffentlichen Wohls verwaltet wird. So wird allgemein die führende Kraft des Geistes anerkannt, aber die dienende Form des Herkommens zu gering geschätzt.

Im Kampf mit herkömmlicher Sitte stehen vorzüglich die Dichter; die kräftigsten Regenten ordnen ihren Völkern neue Gesetzbücher; dem ganzen Staatsleben gegenüber erheben sich am mächtigsten die Gedanken der Menschenrechte und Geistesfreiheit; endlich am gedrücktesten sind der gebildeten öffentlichen Meinung gegenüber die Interessen der Kirche, denn der freie Geist Luthers ist lange vom bloßen Streit um Formeln für den Auctoritätsglauben verdrängt und doch war lange schon das philosophische Urtheil der Zeit allem Auctoritätsglauben überlegen, Lessings einleuchtendem Spruch: ewige Wahrheiten können nicht durch Geschichte oder Zeugenaussagen bewiesen werden, konnte kein klarer Gedanke sondern nur der Schlendrian des Aberglaubens entgegengesetzt werden.

Der glücklich beendigte Kampf der englisch-nordamerikanischen Kolonien für ihre Unabhängigkeit von dem unklugen Drucke, den die Londoner Regierung über sie geübt hatte, wurde für einen Sieg der Menschenrechte und Geistesfreiheit gehalten, als aber in der Nachahmung dessen Frankreich die Aufhebung des noch unklugeren Druckes forderte, unter dem der dritte Stand von Adel und Geistlichkeit gehalten wurde, zerschlug man zwar anfangs

fangs auch glücklich die alten Schranken, es entwickelte ſich bei den Gemäßigten eine große Kraft des freien Geiſtes für Wiſſenſchaft und Recht, aber beim Aufbau des neuen Reiches der Freiheit wurden die edeln Anſichten der Gironde von dem im bourboniſchen Despotismus entarteten jakobiniſchen Pöbel unterdrückt und ihre Stimmführer erſchlagen. Durch dieſes Mißlingen wurde der Geiſt der Zeit an ſich irre, ohne klar ein neues und höheres Ziel zu erblicken.

Durch alle dieſes wurde auch Kants Weltanſicht beſtimmt. Freie Anerkennung der Rechte der Wahrheit, Zurückſtellung der Intereſſen der Andacht, dabei aber Begeiſterung für Weltbürgerideale, für die Herrſchaft der Wahrheit und Gerechtigkeit ſind ihr eigenſtes. Er theilte ſie alſo mit den klaren Denkern ſeiner Zeit. Seine politiſchen Anſichten, ſeine Anſichten der poſitiven Religion ſind ganz die ſeines Zeitalters. Ja überhaupt im Ueberblick des Ganzen können wir ihm nachweiſen, daß die Methode ſeiner Kritik der Vernunft die von Locke geforderte ſei, daß ſeine Theorie der nothwendigen Wahrheiten die von Leibnitz in ſeinen letzten Unterſuchungen angedeutete bleibe; wir können ſeinem umfaſſenden Blick den des Wolf an die Seite ſtellen, wir finden, daß ſeine Widerlegung der Wolfiſchen Methode von den Engländern, beſonders von Hume, ſchon ausgeſprochen war, ja daß Friedrich Heinrich Jakobi dieſen Gedanken in ſeiner Rede gegen Mendelsſohn einfacher und klarer faßte als Kant je; wir ſehen die Ausführung ſeiner Moral in der Allgemeingültigkeit uneigennütziger Triebfedern für den Willen den Lehren des Adam Smith folgen; wir ſehen ihn die Lehre von der Freiheit des Willens wie Descartes und Wolf auf die Thatſache des Bewußtſeins unſrer Freiheit gründen; end-

lich wir sehen, wie jenes eigenthümlichste seiner Weltansicht, gleichsam die Religion der Geschichte der Menschheit, der Glaube an die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes von Lessing einfacher aufgefaßt wurde als von ihm.

Aber neben dem allen bleibt ihm eigen, daß er die Einheit dieser Weltansicht mit der größten wissenschaftlichen Sicherheit, Deutlichkeit und Umfassung herstellte. Stellen wir ihn einzeln den geistreichsten seiner Zeitgenossen, wie Lessing, Herder, Jakobi gegenüber, so erscheinen diese mehr als Dichter, Kant bleibt der Philosoph. Und dann noch neben seinen größten der Dialektik gehörenden Entdeckungen bleibt ihm für die Weltansicht das beides: der transcendentale Idealismus und die Metaphysik der Sitten; die wissenschaftlich scharfe Unterscheidung der endlichen und ewigen Wahrheit und die Anerkennung der heiligen Nothwendigkeit des an sich Guten.

Wir können dies mit dem einen Satz aussprechen: Kant war der erste, welcher für die Schule, ohne Platons Fehler zu wiederholen, den Fehler aufhob, welchen Aristoteles gegen Platon begangen hatte.

In Rücksicht der Metaphysik der Sitten ist die geschichtliche Beurtheilung einfacher gemäß dem früher schon bemerkten. Die ursprüngliche Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeugungen, wie sie in der Idee des Guten bei Platon und in dem Princip der Ethik der sokratischen Schulen anerkannt war, fehlte den neueren Denkern, weil die Rationalisten unter diesen ihren Blick hierauf nicht gerichtet hatten. Nur die Moral des Wohlwollens, wie sie Cumberland und Shaftesbury in der englischen Schule auszubilden anfingen, enthielt die einfache christliche Lehre ohne allen Streit um Auctoritätsglauben

und positive göttliche Verordnung. Allein eben dieſen waren die Vorurtheile des Senſualismus ſo tief eingeprägt, daß Smith zwar die Allgemeingültigkeit uneigennütziger Maximen beſtimmt ausſprach und ſie doch völlig inconſequent nur aus den Empfindungen der Theilnahme im Mitgefühl ableiten wollte. So blieb Kant hier die erſte Anerkennung der unmittelbaren Nothwendigkeit der ſittlichen Ueberzeugung im kategoriſchen Imperativ und in der Idee der perſönlichen Würde.

Die Lehre des transcendentalen Idealismus bringt wohlverſtanden die Beendigung der ganzen Geſchichte der ſpeculativen Metaphyſik, indem ſie uns die ſchulmäßige Ausführung jener pauliniſchen Lehre von der Unterordnung der Wiſſenſchaft unter den Glauben bringt, ohne den Glauben irgend mit dem Vertrauen auf Ueberlieferungen und dem Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißungen zu bemengen. Dieſe Lehre ſahen wir vorbereitet durch die ganze Entwickelung der Metaphyſik in der carteſiſchen Schule. Die Grundlage derſelben muß nemlich gewonnen werden durch die Einſicht, daß es nur ein Argument der faulen Vernunft ſei, wenn man Gottes Macht oder Willen als einen Erklärungsgrund in den Wiſſenſchaften anwendet. Nun iſt es zwar bei den erſten Kirchenlehrern, dann den Scholaſtikern und Myſtikern vorherrſchend anerkannt, daß dem Menſchen keine adäquate Erkenntniß Gottes gegeben ſei, allein was dieſer Gedanke in der Ausbildung der Wiſſenſchaften für eine Bedeutung gewinnen müſſe, konnte erſt klar werden nach der Erfindung und Anordnung der Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften. So wieſen die Warnungen des Bacon von Verulam zuerſt auf dieſen Weg. Wir ſehen dann die beſtimmten Vorbereitungen dieſer Lehre im Syſtem der gelegentlichen Urſachen, ſo wie Malebranche

lehrte, daß wir zwar alle Dinge in Gott ſehen, daß aber die Wiſſenſchaften nicht die Idee der Allwirkſamkeit Gottes, ſondern nur die gelegentlichen Urſachen als Erklärungsgründe anwenden dürfen. Daſſelbe gilt von den Geſetzen, welche Spinoza der natura naturata zum Unterſchied von der natura naturans zuwies und noch beſtimmter von des Leibnitz Lehre, daß unſre ſinnesanſchauliche Vorſtellungsweiſe nur eine verworrene Vorſtellung und Erſcheinung der Dinge zeige im Unterſchied von der gedachten Erkenntniß der Monadenwelt. Endlich war ja Berkeley eben durch dieſes Bedürfniß auf ſeinen Idealismus geführt worden. So ſteht denn eigentlich bei Allen dieſen ſchon eine höhere Erkenntniß der göttlichen Wahrheit über der niedern Naturerkenntniß der Wiſſenſchaften, und der Gegenſatz dieſer beiden bezieht ſich auch ſchon mehr oder weniger deutlich, wie bei Malebranche und in Leibnitz Unterſchied der Reiche der Natur und der Gnade auf eine Ueberordnung der religiöſen Ueberzeugungen über die naturwiſſenſchaftliche Erkenntniß. Aber wie dieſe Nebenordnung und Unterordnung eigentlich zu beſtimmen ſei, das blieb das unklare, indem immer fälſchlich eine poſitive Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge, wie ſie Leibnitz in ſeiner Monadenwelt hatte, anſtatt der Ideen des Abſoluten über die Erkenntniß der Erſcheinung geſetzt wurde. Hier iſt Kant erſt durch ſeine große Fortbildung der Leibnitziſchen Anſicht zu ſeiner helleren geführt worden, indem er endlich Platons ſubjectiven Unterſchied der Welt der Ideen von der der Erſcheinungen wieder herſtellte, dieſen mit der pauliniſchen Lehre vom Glauben verband und dieſer Gedankenverbindung die vollendetſte wiſſenſchaftliche Klarheit und Sicherheit brachte.

Die Lehre vom transcendentalen Idealismus selbst ist nemlich nur die schulmäßige Rechtfertigung jener platonischen Lehre, daß dem Menschen in seiner sinnlich angeregten Erkenntniß nur eine untergeordnete beschränkte Erscheinung der Dinge zu Theil werde, über welche die menschliche Vernunft selbst die göttliche Wahrheit der Welt der Ideen erhebe. Auch läßt Kant, wie Platon, uns diese Welt der Ideen nur durch die Idee des Guten, durch die reine praktische Vernunft belebt werden, setzt aber dann als der erste und einzige unter den neueren Philosophen hinzu, daß diese praktisch belebten Ideen in ihren höheren Ueberzeugungen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dem Glauben der praktischen Vernunft gehören, wodurch er grade jenen Glauben der Briefe an die Korinther und an die Ebräer fordert, der von dem Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißungen verschieden ist. Friedrich Heinrich Jakobi spricht zwar auch unabhängig von Kant viel vom Glauben in Beziehung auf die religiösen Ueberzeugungen, allein seine Rede bezieht sich immer nur auf den Streit gegen die Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit der Wolfischen Beweisführungen, sein Glaube ist überhaupt nur unmittelbare Erkenntniß, wie sie in jeder Sinnesanschauung und in den mathematischen Grundsätzen so gut vorkommt als in den religiösen Glaubensartikeln. Hingegen Kants Glaube der praktischen Vernunft beabsichtigt nur den großen Grundgedanken der christlichen Lehre, indem er diesen Glauben ganz auf die religiösen Hoffnungen bezieht. Den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele fordert er für die Hoffnung der vollendeten Reinigung unseres Willens und den Glauben an das Dasein Gottes für die Hoffnung der ewigen Seligkeit. Die ganze Welt des Glaubens erhebt er dann

als die Welt der Freiheit und des Wesens der Dinge an sich über die Sinnenwelt unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit als einer beschränkten Erscheinung der Dinge für den Menschen. Damit führt uns Kant auf die Lösung des Streites zwischen Naturalismus und Religionsphilosophie und giebt endlich die philosophische Wissenschaft, in welcher jene ersten pauliniſchen Grundgedanken schulmäßig festgestellt werden.

Um nun das Eigenthümliche der Kantischen Lehre genauer zu besprechen, müssen wir seine Dialektik mit seiner Weltansicht in Verbindung bringen und dadurch theilt sich mir die Darstellung nach folgenden drei Gesichtspuncten.

1) Will ich die großen Entdeckungen nachweisen und schildern, welche Kant in der Dialektik gemacht hat.

2) Denke ich die Ausführung seines Werkes zu schildern, so wie sich die Weltansicht mit dieser Dialektik verbindet.

3) Dies Ganze werde ich der Deutlichkeit wegen am besten so halten, daß ich zunächst nur den Plan des Ganzen zeige und alle gelungenen Ausführungen mit ihren Entdeckungen bespreche, nachher aber erst versuche, die Mängel anzudeuten, die in Kants eigenem Werke noch geblieben sind und durch welche die Aufgaben für seine Schule bestimmt wurden.

2. Kants Dialektik.

§. 182.

Die Entdeckungen, mit welchen Kant für immer in der Geschichte der Philosophie am sicherſten Epoche machen wird, sind jene dialektischen, durch welche ihm die Lösung von Descartes Aufgabe, die Philosophie als

evidente Wiſſenſchaft auszubilden, gelang, und die der Schüler jetzt doch nach wenigen Bogen ſeiner Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik kennen lernen kann. Vom Standpunct der Geſchichte der Philoſophie können wir die dialektiſche Aufgabe, welche Kant wurde, dahin bezeichnen, wie er ſie in der Vorrede zu den Prolegomenen ſelbſt angiebt, er ſollte die jüngſten in der Kritik von Locke's Verſuchen ausgeſprochenen Anſichten des Leibnitz weiter fortbilden, indem er die Warnungen des Hume damit verglich. Hier hätte er nun ſchon ein größeres philoſophiſches Werk ausgeführt, als irgend einer der neueren, wenn er nur die dahin gehörenden Grundanſichten entwickelt und ſicher geſtellt hätte; allein ſein Verdienſt iſt ganz ungleich größer und ſein Werk bewundernswürdiger geworden dadurch, daß er dieſen Erfindungen zugleich die vollſtändigſte wiſſenſchaftliche Entwickelung nach allen Seiten hin und für alle Anwendungen gegeben hat. In dieſem großen Werke mußten ſich Kants Anſichten nach und nach umbilden von der genaueren Auffaſſung zur Fortgeſtaltung der Leibnitziſchen Lehre bis endlich zur klaren Auffaſſung und Ausführung der Kritik der Vernunft, ſo wie ihm dieſe durch die Beſeitigung und Ueberwindung der Humiſchen Zweifel möglich wurden. Nun haben ſeine ihn überlebenden Freunde uns mit großer Treue von ſeinem einfachen Leben erzählt und alles geſammelt, was er in früherer Zeit durch den Druck bekannt gemacht hatte. Aber der Entwickelungsgeſchichte ſeines Geiſtes können wir nach dieſem doch nur unvollſtändig folgen.

Anfangs bewegt er ſich bloß in der Leibnitziſchen Weltanſicht, bis darin die Diſſertation vom Jahr 1770 einen glänzenden Abſchnitt macht; eilf Jahre ſpäter tritt er aber mit der Kritik der reinen Vernunft hervor und

hier ſehen wir ihn auf einmal in dem Beſitz aller ſeiner Entdeckungen.

Wir ſehen ihn mit den Aufgaben der mathematiſchen Naturphiloſophie beginnen. Die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte vom Jahr 1747 bleiben unklar und unſicher, weil er noch mit den phyſiſch unbrauchbaren Wolfiſchen metaphyſiſchen Grundbegriffen der Bewegungslehre zu thun hat und die Diſſertation vom Jahr 1756 **Monadologia physica** fördert auch nicht weiter; erſt in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft ſehen wir ihn von dieſer Seite im Beſitz ſeiner großen Entdeckungen. Aber ſchon 1755 hatte er die allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels gegeben, dies ausgezeichnete Werk, in welchem er, frei von der Metaphyſik, ſeinen großen Ueberblick zeigt, indem er die Hypotheſe über die Bildung des Sonnenſyſtems entwirft, bei der wir noch ſtehen geblieben ſind. In demſelben Jahre ſehen wir ihn in der Diſſertation **Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio** zuerſt mit der Metaphyſik ſelbſt beſchäftigt, es iſt aber ganz Leibnitziſche Behandlung der Sätze des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes. Hingegen in den Unterſuchungen über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral vom Jahr 1763 ſehen wir ihn über die Nothwendigkeit der zergliedernden kritiſchen Methode als der für die Philoſophie allein geeigneten ſchon ganz im klaren und den entſchiedenſten Fortſchritt zeigt die Diſſertation **de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**, welche im Jahr 1770 erſchien. Hier giebt er nemlich dem Leibnitziſchen Unterſchied von der verworrenen ſinnlichen Erkenntniß der Erſcheinungen und der deutlichen gedachten Erkenntniß des Weſens der Dinge die große Aufklä-

rung durch die Nachweiſung der Natur der reinen Anſchauung und der mathematiſchen Erkenntniß. Aber der Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile, die Ueberſicht der Kategorien und Ideen, der Ueberblick der Amphibolie der Reflexionsbegriffe erſcheint noch nicht. Wenigſtens alſo die vollendete Ausbildung dieſer Lehren ſcheint er erſt in den folgenden zehn Jahren in ſeine Gewalt gebracht zu haben.

Unter dieſen Verhältniſſen will ich alſo ſeine dialektiſchen Entdeckungen nur ſo ſchildern, wie ſie in der vollendeten Darſtellung ſeiner Werke enthalten ſind. Kant iſt ſeit Ariſtoteles der erſte, welcher die philoſophiſchen Unterſuchungen wieder auf ihre Hauptaufgabe, auf die Frage nach dem Urſprung der nothwendigen Wahrheiten in der menſchlichen Vernunft zurückführte. Dieſe Frage hatte die älteren griechiſchen Philoſophen alle beſchäftigt bis auf Ariſtoteles. Daß dieſer Urſprung im Denken liege im Gegenſatz der Sinnesanſchauung war der bald gefundene Gedanke. Platon ſagte am beſtimmteſten, es iſt die Erkenntniß im reinen Denken, in Begriffen und nur durch Begriffe. Ariſtoteles führte dieſen Gedanken ſchärfer dahin, die Principien liegen in der Vernunft, die höchſten ſind die Sätze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen dritten; die nothwendige Erkenntniß iſt die aus der Definition der Begriffe und ſtellte damit das Princip des logiſchen Dogmatismus feſt. Die jüngeren griechiſchen Schulen ſeit den Stoikern und Epikureern ließen dieſe Unterſuchung ganz fallen und ſchoben ihr nur die philoſophiſch falſch gefaßte Frage nach dem Grunde der objectiven Gültigkeit unſrer Vorſtellungen unter. So bleiben wir für die Hauptfrage ſcholaſtiſch immer an den logiſchen Dogmatismus gebunden oder an den Widerſpruch

des Sensualismus gegen ihn, der doch die Sache nicht aufzuklären vermochte. Da tritt dann Kants große Unterscheidung dazwischen: nur die analytischen nothwendigen Wahrheiten folgen aus den aristotelischen Grundsätzen, aber das wichtigere sind die synthetischen nothwendigen Wahrheiten in Mathematik und Philosophie, denen muß in anderer Weise der Ursprung nachgewiesen werden.

So ergiebt sich folgender Zusammenhang der Lehre.

1) Die behauptenden Urtheile, in denen sich die menschliche Vernunft ihrer Erkenntnisse bewußt wird, sind theils analytische, in denen der Verstand nur seine eignen Begriffe wiederholt, theils synthetische, in denen ein eigner Gehalt der Wahrheit in einer Verbindung mehrerer Vorstellungen behauptet wird.

Nur die analytischen Urtheile stehen unter den von den Früheren gefundenen Principien der Identität und des Widerspruchs und sind dem denkenden Verstand als sein Eigenthum deutlich, die Wahrheit aller synthetischen Urtheile bedarf hingegen eines anderweiten materialen Princips.

Diese synthetischen Urtheile sind ferner theils **a posteriori**, welche nur aus der anschaulichen Erkenntniß der Wirklichkeit von Gegenständen entlehnt werden, theils **a priori** mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche unabhängig von der sinnesanschaulichen Erkenntniß der Wirklichkeit ihrer Gegenstände gelten.

Die synthetischen Urtheile **a posteriori** sind alle empirisch, sie gelten nur durch die Sinnesanschauung oder Wahrnehmung.

Durch Wahrnehmung und Erfahrung für sich kann aber keine allgemeine und nothwendige Erkenntniß begründet werden, sondern, wenn es solche giebt, so müs-

sen sie durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens selbst bestimmt sein.

Wir sehen mit Leibnitz gegen Locke ein, daß zwar alle unsre Erkenntnisse mit sinnlicher Anregung anfangen, aber in alle dem, wo wir mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu urtheilen vermögen, nicht aus der Sinnesanschauung entsprungen sein können. Wir besitzen allerdings keine angeborenen Vorstellungen als ausgebildete Erkenntnißthätigkeiten, aber allen unsern allgemeinen und nothwendigen Behauptungen müssen im menschlichen Erkenntnißvermögen gewisse formale Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß zu Grunde liegen, denen alle unsre Erkenntniß gemäß sein muß.

So wird also für die Theorie der Erkenntniß die große Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Für die Behandlung dieser Frage müssen wir aber noch die Erkenntnisse rein a priori und unrein a priori von einander unterscheiden. Rein a priori gelten alle die nothwendigen Wahrheiten, welche ganz unabhängig von der Erfahrung der eignen Einsicht offen liegen, unrein a priori erkennen wir hingegen nach allen denen Naturgesetzen, nach denen wir jetzt den Verlauf der Naturerscheinungen wol a priori zu beurtheilen vermögen, die wir selbst aber erst durch unvollständige Inductionen aus der Erfahrung abgeleitet haben. Dabei sind offenbar die reinen Erkenntnisse a priori die Grundlagen aller nothwendigen Wahrheiten, die wir zu erkennen vermögen, denn die Nothwendigkeit in der Erkenntniß der Naturgesetze ist im letzten Grunde auch von diesen abhängig.

In diesen synthetischen Urtheilen rein a priori werden wir uns aller allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten bewußt. Und hier ist eigentlich der Eingang

in Kants Kritik der Vernunft gegeben mit jenem von Leibnitz erkannten Geſetz, daß keine allgemeine und nothwendige Wahrheit durch die Erfahrung beſtimmt ſein kann. Die Sinneswahrnehmung, auf welcher die Erfahrung beruht, lebt nur in einem empiriſchen Bewußtſein der Gegenwart, ſie zeigt das Einzelne jetzt wirkliche. Hingegen der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche der Einheit des ganzen vernünftigen Geiſtes gehören und nicht nur für einen beſtimmten Zeitverlauf Bedeutung haben, werden wir uns mit Bewußtſein überhaupt bewußt, in welchem wir uns der ganzen Einheit und Nothwendigkeit der vernünftigen Erkenntniß bewußt werden. Dieſe entſcheidend wichtige Lehre vom Bewußtſein überhaupt hat Kant nur gelegentlich angedeutet und durch die Identität aller Apperceptionen zu begründen geſucht. Ich habe mir viele Mühe gegeben, ſie genauer auszubilden, in Beziehung auf die Theorie des Bewußtſeins überhaupt und der Apodikticität der Erkenntniß im erſten Band meiner Kritik der Vernunft §. 56. bis §. 63. und in Rückſicht der Theorie der Einheit und Verbindung in der Lehre von der formalen und transcendentalen Apperception im zweiten Band jener Kritik. Dieſe Lehre hat aber in der Schule noch lange nicht die nöthige Aufmerkſamkeit erregt und doch kann ohne ſie die Kantiſche Lehre gar nicht genau verſtanden werden.

2) Welches ſind alſo die ſynthetiſchen Urtheile rein a priori und welches ſind die Bedingungen ihrer Möglichkeit? Zur Beantwortung dieſer Frage wird zuerſt gefunden: ſie ſind theils mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe, theils philoſophiſche aus bloßen Begriffen.

Mit dieſen Unterſcheidungen verbreitete Kant helles Licht über alle metaphyſiſchen Angelegenheiten. Wir ſahen, daß wenigſtens ſeit Duns Scotus die Erkenntniß des Daſeins einzelner Dinge von den nothwendigen Wahrheiten, die in den Verhältniſſen allgemeiner Begriffe erkannt werden, unterſchieden wurden, aber alle ſetzten mehr oder weniger klar voraus, daß dieſe nothwendigen Wahrheiten nur aus dem Satz des Widerſpruchs abzuleiten ſeien. Wir ſahen den Bacon von Verulam die progreſſive Aufſtellung eines logiſchen Syſtems als unfruchtbar verwerfen gegen den Gebrauch der Inductionen. Damit war eigentlich für die wiſſenſchaftliche Erfindung der den Erfahrungswiſſenſchaften und der Philoſophie gemeinſchaftliche regreſſive Gedankengang richtig gefordert, aber er unterſchied die unvollſtändige Induction der Erfahrungswiſſenſchaften nicht von den Abſtractionen der reinen Mathematik und Philoſophie, ſo daß die Conſequenz ſeiner Inductionenlehre eigentlich alle gehaltvollen philoſophiſchen Erkenntniſſe verwerfen mußte. Dies beſtätigte ſich dann in der Entwickelung der Lockiſchen Lehre. Wir ſahen wol, daß Locke einen Unterſchied zwiſchen leeren, frivolen allgemeinen Behauptungen und gehaltvollen belehrenden anerkannte, aber er ſah nicht klar ein, daß der Satz des Widerſpruches nur die erſten begründete, ſondern meinte die mathematiſchen der belehrenden Art auch ſchon durch dieſen ſchützen zu können. Endlich Leibnitz unterſchied uns wol das Werk der unvollſtändigen Induction von dem der regreſſiven Abſtraction; aber er meinte doch, alles, was wir durch letztere erkennen, von dem Satz des Widerſpruchs ableiten zu dürfen. Kant hingegen klärt uns die Sache vollſtändig auf, indem er im Gebiet der nothwendigen philoſophiſchen Wahrheiten die

ſynthetiſchen, gehaltvollen metaphyſiſchen Urtheile ganz von den leeren logiſchen, den analytiſchen, den frivolen des Locke unterſcheidet und nachweiſt, wie nur die letzteren durch den Satz des Widerſpruchs oder die logiſchen Denkgeſetze beſtimmt werden. Dieſe analytiſchen Urtheile ſind aber bloße Wiederholungen gegebener Gedanken, ſie können keine neue Wahrheit bringen und enthalten gar keine neuen objectiven Beſtimmungen der Erkenntniß. Damit ändern ſich die ganzen Intereſſen der philoſophiſchen Unterſuchung, indem die Chimäre jener Nothwendigkeit, deren Gegentheil ſich widerſpricht; jenes nothwendigen Seins, deſſen Nichtſein undenkbar wäre, beſeitigt iſt, und ſomit auch jener alte ſcholaſtiſche Grundgedanke für den ontologiſchen Beweis des Daſeins Gottes mit allen ſeinen Folgen verſchwindet. Anſtatt deſſen erhalten wir die Forderung für die nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten ſynthetiſche Principien a priori nachzuweiſen.

Dies gab nun alſo erſtens den großen Vortheil, daß die Logik geſchieden von allen Schwierigkeiten der Speculation ihre Entwickelung für ſich erhalten konnte und alle Schwierigkeiten der Speculation auf die eine Frage ſich ſtellten, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dieſe Antwort theilt ſich nun in die mathematiſche und die metaphyſiſche. Mit dieſem Unterſchied wurde Kant, wie wir ſchon dort bemerkten, auf die platoniſche Beſtimmung zurückgeführt. Die mathematiſche Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Begriffe ſelbſt in der Anſchauung und nicht nur durch anſchauliche Beiſpiele. Dafür fand er dann die Theorie der reinen Anſchauung, welche uns in den Formen der Sinne die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit und durch die

productive Einbildungskraft die Anſchauungen der figürlichen Syntheſis giebt.

Dieſe Scheidung von Mathematik und Metaphyſik iſt die zweite große und für immer entſcheidende dialektiſche Entdeckung Kants. Die rein anſchauliche Erkenntniß, dieſe einleuchtendſte und ſicherſte unter den menſchlichen Erkenntnißweiſen iſt die des Gemeinſinnes und der gegenſeitigen unverbrüchlichen Verſtändigung der Menſchen über die Wahrheit. Dabei ergiebt ſich, daß ſie mit ihrer unmittelbaren Anſchaulichkeit eine nicht abzuleugnende empiriſche Realität hat, welche gar keine mittelbare Begründung zuläßt, ſondern unmittelbar für ſich gilt. So iſt hiermit das ganze Spiel des empiriſchen Skepticismus vernichtet, wie wir ſchon bei Sextos bemerkten, und zugleich die Täuſchung der ganzen neueren Metaphyſik gelöſt. Die ganze Täuſchung jener nothwendigen Wahrheit des Verſtandes, die keiner Begründung bedürfe, wie wir ſie ſeit Descartes ſo oft wiederholt fanden, dieſes ganze Nichtverſtehen des platoniſchen Menon iſt hier aufgehoben, indem klar hervorgeht, wie alle Urtheile aus reiner Anſchauung ſynthetiſche Urtheile a priori ſind und durch die reine Anſchauung vermöge der Conſtruction ihrer Begriffe in reiner Anſchauung begründet werden müſſen.

Durch die Verbindung dieſer beiden großen Entdeckungen, der Sonderung der analytiſchen Urtheile von den ſynthetiſchen a priori und der Nachweiſung der reinen Anſchauung als unmittelbarer Quelle nothwendiger Wahrheiten hat Kant das Feld geöffnet und gereinigt, auf welchem allein die wahre Metaphyſik angebaut werden kann. Es wird nemlich dadurch die ganze Aufgabe der Philoſophie oder der philoſophiſchen Begründung von Wahrheiten in weit engere Grenzen eingeſchloſſen.

Die Nachweisung der Leerheit der analytischen Urtheile vernichtet die ganze Chimäre der dogmatischen Dialektik, daß der denkende Verstand aus sich selbst ursprünglich nothwendige Wahrheiten zu entwickeln vermöge. Wir sehen den Grund jener Täuschung, durch welche Leibnitz verleitet wurde, die im göttlichen Verstand gegründeten auch göttlich unveränderlichen nothwendigen Wahrheiten von solchen nothwendigen Wahrheiten, die nach göttlichem Willen, also auf eine göttlich veränderliche Weise, bestehen, zu unterscheiden. Dadurch wird mit der Vernichtung des logischen Dogmatismus der Grundfehler der ganzen herkömmlichen Metaphysik aufgehoben. Dazu kommt nun durch die Entdeckung der reinen Anschauung das helle Licht der Selbstständigkeit der einleuchtendsten Theile der menschlichen Erkenntniß in der mathematischen Erkenntniß. Die rein mathematische Erkenntniß ist unsrer Vernunft unmittelbar in ihrer reinen Anschauung gegeben, sie ist in ihr unmittelbar thatsächlich wahr und kann aus gar keinen höheren Gründen abgeleitet werden. Es hat für die menschliche Vernunft gar keine Bedeutung, nach Gründen der Möglichkeit von Raum und Zeit, von Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu fragen, sondern Raum und Zeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind das unmittelbar in reiner Anschauung gegebene, welches in unsrer menschlichen Erkenntniß die höchsten Bedingungen der Möglichkeit enthält und von keinen andern dialektisch abgeleitet werden kann.*)

3) So

*) Leider stehen wir aber hier bei der alten scholastischen Krankheit, an der die meisten Denker, welche sich jetzt in Deutschland mit der Philosophie beschäftigen, noch hart darnieder liegen. Noch verstehen die wenigsten den weisen Spruch des Occam: das principium haecceitatis ist

3) So bleiben denn also noch die metaphysischen synthetischen Urtheile a priori in Frage. Hier hatten

---

die cognitio intuitiva, welchen Kant freilich als allgemein anerkannt voraussetzte. Die meisten nehmen das Philosophiren für ein Hinundherdenken über metaphysische Begriffe, ohne zu beachten, daß ihre Wortmacherei gar keine Erkenntniß festhalte, wenn sie sich nicht auf die unmittelbare anschauliche Erkenntniß des Einzelnen und Wirklichen stützt, indem sie nur dadurch die Bezeichnung ihrer Urtheile erhalten kann. So ist auch Kants so unmittelbar klare Erörterung der reinen Anschauung von scharfsinnigen Männern gar nicht verstanden worden, weil sie meinen, anstatt unmittelbar aufzufassen, müsse man hier erst mit irgend einem künstlichen Convolut metaphysischer Abstractionen vergleichen, ehe man der Anschauung recht geben dürfe. So geht es noch jetzt dem Herbart und dem ihm nahe getretenen Beneke. Herbart bemerkt nicht, daß er bei seiner metaphysischen Phantasie von einem intelligibeln Raum, in dem einfache Wesen discret zusammen stehen sollen, ja immer die Anschauung des stetigen Raumes schon voraus hat, aus der er sich den Traum vom nicht stetigen erst bildet, und in welchem der stetige Raum als das erste gegebene immer stehen bleibt. Recht klar macht uns Beneke die gleiche Unbeholfenheit in den Betrachtungen metaphysischer Begriffe, die er System der Metaphysik nennt. Bei seiner unglücklichen bloß Begriffe vergleichenden Metaphysik versteht er Kants klaren Satz nicht: wir können alle Gegenstände hinwegdenken, aber nicht den Raum. Er meint die Vorstellung vom Raume sei ein allgemeiner Begriff und werde Gegenständen als ein Prädicat beigelegt, wogegen doch Kant so unbestreitbar klar nachgewiesen hat, daß die Vorstellung vom Raum kein Begriff, sondern eine Anschauung sei, die Vorstellung eines Einzelnen, denn es giebt nur einen Raum, von dem alle Räume Theile sind. Die Vorstellung vom Raum kann nur in Subjectvorstellungen und nicht als Prädicat im Urtheil vorkommen; sie gilt aber in der

schon Platon und Descartes eingesehen, daß diese nur nach analytischer Methode klar entwickelt werden können, während die synthetische der Mathematik anpasse und Locke hat dies bestimmt auf die Forderung

---

menschlichen Erkenntniß zunächst gar nicht im Urtheil, sondern allem Urtheil voraus in der Anschauung.

Aber das versteht Herr Beneke wieder nicht, weil ihn seine unglückliche genetische Psychologie irre macht. So versteht er Kants Ausdruck „Erkenntniß rein a priori" gar nicht. Er hält ihn für einen genetischen Begriff dessen, was wir früher als alle Erfahrung erkennen sollen und sagt dann mit Fug und Recht, solche Erkenntnisse gebe es genau genommen für das menschliche Erkenntnißvermögen nicht. Kants Erkenntnisse rein a priori gelten aber weder vor noch nach der Erfahrung, sondern in der Erfahrung, aber nicht durch Wahrnehmung und Beobachtung. Nothwendige Wahrheiten sind gar nicht zeitlich entstanden im menschlichen Geist sondern sie gelten mit Bewußtsein überhaupt und sind ursprünglich im menschlichen Erkenntnißvermögen gegründet. Kants Ausdruck a priori geht gar nicht subjectiv auf den Anfang unsrer Vorstellungen, sondern bezeichnet eine Erkenntnißweise, welche Bestimmungen eines Gegenstandes erkennen läßt, ohne daß diese zuvor beobachtet worden wären. So gelten die geometrischen Gesetze rein a priori nicht nur an unsrer Erde, sondern in allen Himmelsräumen, nicht nur heute oder morgen, sondern schlechthin, ohne alle Rücksicht auf den Zeitverlauf. Die Gesetze der allgemeinen Gravitation gelten z. B. so gut für die unbekannten wie für die bekannten Planeten; darum konnte gleichsam auf den ersten Blick Bode die Bahn des Uranus, Gauß die der Ceres bestimmen. Ein solches ursprüngliches Eigenthum unsers Erkenntnißvermögens sind also die Anschauungen a priori und bestimmen deswegen für sich nur Erkenntnisse mit Bewußtsein überhaupt.

zurückgeführt, erst das eigne Vermögen des Verstandes für solche Erkenntniß zu prüfen, ehe man sie selbst aufzustellen versuche. Aber Locke's Prüfung war eigentlich dahin ausgefallen, daß solche Erkenntnisse gar nicht in der Gewalt unsers Erkenntnißvermögens seien, und dagegen meinten Leibnitz und Wolf, streng nach der synthetischen Methode des logischen Dogmatismus die Wissenschaft lehren zu können. So geschah es, daß Kant die Methode der Kritik der Vernunft wieder neu erfinden mußte, aber auch zuerst im Stande war, ihr die wahre Bedeutung zu sichern, indem er mit ihrer Hülfe das ganze System der metaphysischen Principien aufwies. Seit der stoischen Schule ist von allen, die sich soweit auf die Untersuchung einließen, das Räthsel der Philosophie dahinein gesetzt worden, die objective Gültigkeit unsrer erkennenden Vorstellungen zu begründen, aber damit war die wahre Hauptfrage der Philosophie nemlich die nach den Quellen der nothwendigen Wahrheit verkannt. Hierauf führte Kant zuerst auf bedeutende Weise zurück, indem er dieses Räthsel auf die Aufgabe stellt, den Ursprung der synthetischen Urtheile **a priori** in der erkennenden Vernunft nachzuweisen. Die dadurch geforderte gänzlich subjective Wendung aller philosophischen Speculation habe ich schon in der allgemeinen Einleitung (§. 4.) besprochen und angegeben, wie mit der glücklichen Lösung dieser Aufgabe das Ende der Geschichte der Philosophie herbeigeführt werde. Wir sahen dort, daß für das Erlernen der Philosophie der Dogmatismus verworfen und der Kriticismus gewählt werden müsse, weil die Natur der philosophischen Erkenntniß es nicht zuläßt, ihr System unmittelbar gemeinverständlich auszusprechen. Hingegen die Kritik der Vernunft ist eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung, durch Selbstbeobachtung auszubilden,

welche es zuläßt, ihre Lehren ſyſtematiſch vollſtändig und dabei gemeinverſtändlich auszuſprechen. So ſagt Kant*): „ich bin dafür gut, daß niemand, der die Grundſätze der Kritik auch nur in dieſen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und ſophiſtiſchen Scheinwiſſenſchaft (der dogmatiſchen Metaphyſik) zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewiſſen Ergötzen auf eine Metaphyſik hinausſehen, die nunmehr allerdings in ſeiner Gewalt iſt, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerſt der Vernunft dauernde Befriedigung verſchaffen kann. Denn das iſt ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wiſſenſchaften Metaphyſik allein mit Zuverſicht rechnen kann, nemlich, daß ſie zur Vollendung und in den beharrlichen Zuſtand gebracht werden kann, da ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den Gegenſtänden und ihrer Anſchauung, ſondern in ſich ſelbſt hat, und wenn ſie die Grundgeſetze ihres Vermögens vollſtändig und gegen alle Mißdeutung beſtimmt dargeſtellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was ſie mit Grund fragen könnte.“

Wir ſahen früher, daß Locke ſich dieſelbe Aufgabe der Kritik der Vernunft ſchon geſtellt hatte, aber er verdarb ſich und ſeiner Schule das ganze Spiel, indem er anſtatt einer genaueren Selbſtbeobachtung nur mit der unbeſtimmten Polemik gegen die angeborenen Vorſtellungen anfing. Dagegen geht Kant von der thatſächlichen Nachweiſung der in unſerer Erkenntniß vorkommenden ſynthetiſchen Urtheile a priori aus, wodurch unmittelbar

*) Prolegomena z. j. künft. Metaph. S. 190.

gezeigt iſt, daß unſre Vernunft der Anlage nach in ſich ſelbſt im Beſitze nothwendiger Wahrheiten ſeyn müſſe, von denen nur nachzuweiſen bleibt, wie ſie in ihr beſtehen. Dadurch ergab ſich die Aufgabe der Transcendentalphiloſophie, in welcher die Principien der metaphyſiſchen ſynthetiſchen Urtheile a priori auf ihren Urſprung in der erkennenden Vernunft zurückgeführt werden. Eine transcendente Erkenntniß, welche ihre Gegenſtände ganz jenſeits der Wirklichkeit der Welt der Erfahrung in bloßen Gedankendingen ſucht, ſo wie die frühere Metaphyſik ſie für ihre Aufgabe hielt, iſt für die menſchliche Vernunft unmöglich, alle menſchliche Erkenntniß bleibt immanent an die Wirklichkeit der Erfahrungsgegenſtände gebunden und die wahre Metaphyſik hat es nur mit den transcendentalen Principien zu thun, durch welche in der Vernunft die Möglichkeit der Erfahrung und überhaupt die nothwendige Wahrheit in Beziehung auf die Gegenſtände der Erfahrung beſtimmt iſt.

4) So erſcheint endlich nach dieſen Vorbereitungen Kant's größte Entdeckung im transcendentalen Leitfaden zur Auffindung der Kategorien, durch welchen es ihm gelang, die Principien dieſer abgeſchloſſenen Wiſſenſchaft vollſtändig ſyſtematiſch nachzuweiſen. Deſſen Grundlage iſt, gegeben mit der Auffindung jenes Parallelismus zwiſchen den Formen der analytiſchen und der gedachten objectiven ſynthetiſchen Einheit, wodurch uns in der Entwickelung die dialektiſchen Grundformen für die Auffaſſung der Weltanſicht in folgender Weiſe gewonnen worden ſind.

a) In der Logik gelingt es leicht aus der Natur des Urtheils eine vollſtändige Ueberſicht der Formen der Urtheile abzuleiten. Nun ſind dieſe Formen der Urtheile das einzige, worin der Verſtand in der gedachten Er-

kenntniß Bestimmungen der Gegenstände derselben sich zum Bewußtsein bringt, die er nicht aus der Anschauung entlehnt. Beobachten wir also, welche Bestimmungen der Gegenstände wir durch die bloßen Urtheilsformen denken, so können wir dadurch die Tafel aller der Grundbegriffe zusammenstellen, durch welche wir die Erkenntniß eines Gegenstandes nur denkend bestimmen. Dieses müssen die Grundbegriffe der Metaphysik sein; Kant nannte sie die Kategorien, weil sie mit des Aristoteles Kategorien nahe zusammen treffen, wenn man aus diesen einige rein anschauliche Bestimmungen wegläßt. So erhalten wir also durch diesen Parallelismus der Kategorien mit den Urtheilsformen in den Grundbegriffen der Größe, Beschaffenheit, der Verhältnisse und der Modalität die vollständige systematische Uebersicht aller uns möglichen metaphysischen Grundbegriffe. Durch diese denken wir aber die intellectuelle objective synthetische Einheit in den Dingen; diese nur denkbare objective Verbindung ist also die einzige rein metaphysische Bestimmung der Gegenstände, die wir vorzustellen vermögen.

b. Aber durch die reine Form der Urtheile vermögen wir nichts zu erkennen, wenn uns nicht der Gehalt von Subject- und Prädicat-Vorstellungen aus der Anschauung der Dinge hinzugegeben wird. Folglich können die reinen metaphysischen Grundbegriffe in der Anwendung auf die Erkenntniß von Gegenständen nur dadurch vorkommen, daß sie in unsrer erkennenden Vernunft mit gewissen anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände, mit ihren Schematen, nothwendig verbunden sind und wir uns dieser nothwendigen Verbindung der Kategorie mit dem Schema bewußt werden. Da nun die allgemeinsten Bestimmungen aller unsrer anschaulichen Vorstellungen die Zeitbestimmungen sind, so werden die allge-

meinſten Geſetze der Anwendbarkeit der Kategorien auf die anſchauliche Erkenntniß in der nothwendigen Verbindung einer Zeitbeſtimmung, des transcendentalen Schema, mit der Kategorie ausgeſprochen werden müſſen, und da die Erfahrung eine objectiv nothwendige Verbindung der Wahrnehmungen ſein ſoll, ſo ſind dieſe Geſetze die Principien der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erfahrung entſteht nicht bloß, wie ſeit Ariſtoteles immer wiederholt und von Bacon nur auf zu unbeſtimmte Weiſe verbeſſert worden war, aus einer Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in einer Erinnerung, ſondern in der Unterordnung der Wahrnehmung unter einen Begriff von der intellectuellen objectiven ſynthetiſchen Einheit.

Folgen wir alſo dieſem Schematismus der Kategorien, ſo ſtellt ſich uns das ganze Syſtem der metaphyſiſchen Principien für die Naturlehre als Syſtem der Principien der Möglichkeit der Erfahrung dar

1) in den Axiomen der Anſchauung durch die Anwendung der Größenbegriffe vermittelſt der Zahlbegriffe,

2) in den Anticipationen der Wahrnehmung durch die Anwendung der Gradbegriffe auf die Erkenntniß der Beſchaffenheiten,

3) in den Analogien der Erfahrung, indem wir alle Subſtanzen als ſchlechthin beharrlich; alle Veränderungen in den Zuſtänden der Dinge als bewirkt; und alle Bewirkungen als wechſelſeitig in dem Zugleichſein in der Gemeinſchaft der Dinge vorausſetzen,

4) in den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, indem wir neben der Wirklichkeit als dem Sein zu dieſer beſtimmten Zeit, noch die Mög-

lichkeit als Sein zu irgend einer Zeit und die Nothwendigkeit als Sein zu aller Zeit anerkennen.

c. Unter dieſen Geſetzen der objectiven ſynthetiſchen Einheit erkennen wir nun die Dinge in den Reihenfolgen der Abhängigkeit des Bedingten von dem Bedingenden. Dabei kann der Verſtand nicht vorausſetzen, daß das Bedingte ins unendliche von einem immer höheren Bedingenden abhänge, ſondern er muß annehmen, daß die Reihe nach der Seite des Bedingenden hin mit einem unabhängigen erſten Bedingenden anfange. So zeigen ſich uns die transcendentalen Ideen des Abſoluten, durch welche die Vollſtändigkeit der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Syntheſis gedacht wird, (welche Kant mit den drei Formen der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Vernunftſchlüſſe in Parallele ſtellte.) Der Verſtand kann die Eigenſchaften und Zuſtände der Dinge nicht immer wieder in andern Eigenſchaften und Zuſtänden begründet denken, ſondern er muß zuletzt Subſtanzen vorausſetzen, in denen das Sein dieſer Eigenſchaften und Zuſtände unmittelbar gegründet iſt. Der Verſtand kann die Urſachen nicht immer wieder als Wirkungen höherer Urſachen ins Unendliche vorausſetzen, ſondern er muß erſte unabhängige freie Urſachen annehmen, durch welche die Reihe allein beſtehen kann. Der Verſtand kann nicht eine Zuſammenſetzung der Theile ins Unendliche vorausſetzen ohne die Einheit eines vollſtändigen Ganzen, ſondern er muß eine abſolute Einheit in einem vollſtändigen Ganzen aller Theile annehmen. So bezieht ſich dieſe Idee der abſoluten Syntheſis in der Vollſtändigkeit ihrer kategoriſchen hypothetiſchen und disjunctiven Formen auf die Ideen von Seele, Welt und Gottheit.

Aber diese Ideen können offenbar ihre Gültigkeit in keiner Weise von der Erfahrung erst erhalten. Jede Erfahrung geht von bestimmten gegebenen Zuständen, Eigenschaften, Bewirkungen und der Gemeinschaft bestimmter Theile aus, ohne in sich die Sicherheit oder auch nur die Anforderung zu enthalten, daß sie bis zu einem ersten der Substanz, oder einem höchsten der Ursache und Einheit des Ganzen gelange. Nur in einer Erkenntnißweise ganz in synthetischen Urtheilen a priori gegeben können sich solche nothwendige Anforderungen an eine Einheit des Ganzen unsrer Erkenntniß geltend machen.

Solche nothwendige Anforderungen liegen nun zunächst in den rein mathematischen Grundbestimmungen unsrer Erkenntniß.

Allein, wenn wir dann mit dieser Idee die wirkliche rein anschauliche Form unsrer Erfahrungen vergleichen, so entdeckt sich uns ein Widerspruch zwischen der Unvollendbarkeit und Stetigkeit der anschaulichen Formen und der Voraussetzung der absoluten Einheit im Sein der Dinge.

Dadurch erhalten wir die Nachweisung der Leerheit der transcendentalen Ideen für den ganzen theoretischen Vernunftgebrauch, aber dabei stellen sie sich doch dar als die Formen der Vorstellung eines Gegensatzes der Erscheinung der Dinge für den Menschen und der Dinge an sich.

d. So führt dann diese Kantische Dialektik auf jenen alten platonischen und megarischen Gedanken zurück, daß nur durch die Ideen des Guten das wahre Wesen der Dinge erkannt werde und zugleich auf die pauliniſche Idee des durch die Liebe lebendig werdenden Glaubens. Die Idee von dem freien Wesen der Dinge an sich wird durch die unmittelbare Nothwendigkeit der sittlichen Ueberzeu-

gungen belebt in dem Bewußtsein der Freiheit des vernünftigen Willens und bildet sich kraft des Primates der praktischen Vernunft aus zur religiösen Weltansicht unter den Ideen des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit.

Dies ist der kurze Ueberblick der dialektischen Formen, unter denen es Kant in der Kritik der Vernunft gelang, das vollständige System aller metaphysischen Principien als System der philosophischen synthetischen Urtheile a priori in Grund zu legen und somit der Philosophie als evidenter Wissenschaft die sichere Regel zu geben.

Wir wollen nun dem genauer zusehen, wie weit ihm die Ausführung dieses Gebäudes gelungen ist.

3. Die Ausführung des Werkes.

§. 183.

Das Ganze seiner Forschungen hat Kant in seinen drei großen Werken, der Kritik der reinen Vernunft (1781 zuerst), der Kritik der praktischen Vernunft (1788) und der Kritik der Urtheilskraft (1790) mitgetheilt. Der Kritik der reinen Vernunft gab er die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik (1783), der Kritik der praktischen Vernunft die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) zur Erläuterung bei und der Kritik der Urtheilskraft steht gleichsam zur Ergänzung die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) an der Seite.

Neben diesen gab er, uns betreffend, noch die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften 1786

und die systematische Ausführung der Metaphysik der Sitten in Rechtslehre (1799) und Tugendlehre (1797).

Hier habe ich zuerst für die Kritik der Vernunft das Ganze der drei großen Werke zu überblicken und dann noch die letzten doctrinalen Schriften zu berücksichtigen.

Für das Ganze der drei großen Werke erkennt man leicht zwei Dispositionen neben einander. Nach der einen kritischen Disposition zerfällt die Untersuchung unter Kants Eintheilung des oberen Erkenntnißvermögens nach reinem Verstand, reiner Vernunft und Urtheilskraft in die drei Theile. Aber enger schließt eine logische Disposition nur die ersten beiden Werke zusammen. Es soll gezeigt werden, daß zwar der reine Verstand die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Wahrnehmung hinzubringe, die reine theoretische oder speculative Vernunft in ihren Vernunftbegriffen aber nur die Grenzbestimmungen unsers theoretischen Erkenntnißvermögens für die Erscheinungen enthalte und über die Dinge an sich selbst gar nichts, weder für noch wider zu entscheiden vermöge. Dagegen aber, daß die oberste Entscheidung der Wahrheit nur der praktischen Vernunft zustehe, denn das reine Wollen, welches nur durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Maxime und durch gar keinen Gegenstand der Lust bestimmt werde, sei autonomisch und enthalte darin die Thatsache der Freiheit des an sich bestehenden Willens.

Aber mit dieser Gesetzgebung der praktischen Vernunft aus dem Grundgesetz des höchsten kategorischen Gebotes erhalten wir die Ideen des Guten mit dem Gebot des höchsten Gutes in Pflicht und Tugend und der Anforderung des vollendeten Gutes in der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit.

So sei also in der praktischen Vernunft eine nothwendige sittliche Ueberzeugung begründet in dem reinen Vernunftglauben an die Möglichkeit und Realität vom Ideal des höchsten und vollendeten Gutes, welcher Glaube die Voraussetzung der Seelenunsterblichkeit und des Daseins Gottes in sich enthalte.

Zu diesem kommen die Kant eigenthümlichsten Untersuchungen der Kritik der Urtheilskraft hinzu. Er erkennt, daß im menschlichen Geiste drei verschiedene Principien von philosophischer Erkenntniß im Wahren, Schönen und Guten enthalten seien und schließt daraus auf die drei transcendentalen Geistesvermögen, aus denen diese Principien entspringen, dem Erkenntnißvermögen, aus welchem die Principien der Gesetzmäßigkeit, dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust, aus welchem die Principien der Zweckmäßigkeit und dem Begehrungsvermögen, aus welchem die Principien des Endzwecks entspringen, und zwar so, daß wir die Principien der Gesetzmäßigkeit durch den Verstand, die der Zweckmäßigkeit durch die Urtheilskraft, die des Endzweckes durch die Vernunft erkennen. So denkt er sich die Gesetzgebung des Verstandes als Gesetzgebung der Natur mit der Gesetzgebung der Vernunft als Gesetzgebung der Freiheit durch die Gesetzgebung der Urtheilskraft unter den Principien der Zweckmäßigkeit der Natur als Gesetzgebung der Kunst verbunden.

Aus diesem ganzen System der Vernunftkritik haben wir also zuerst den Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft zu folgen.

1) Zur ersten Aufgabe macht er sich hier die transcendentale Aesthetik, in welcher die oben angegebene

Lehre von den rein anſchaulichen Vorſtellungsweiſen a priori, von Raum und Zeit als den unmittelbaren Grundlagen aller rein mathematiſchen Erkenntniß, in der ganz neuen Weiſe ausgeführt werden, durch welche wir die ſynthetiſche Natur aller mathematiſchen Erkenntniß haben kennen lernen.

2) Neben dieſe transcendentale Lehre von der Anſchauung ſtellt er die transcendentale Logik als transcendentale Lehre vom Denken und in dieſer enthält dann die transcendentale Analytik zuerſt den transcendentalen Leitfaden zur Auffindung aller Kategorien oder reinen Verſtandesbegriffe und dann die Deduction derſelben oder die Nachweiſung ihrer Gültigkeit für die Erkenntniß. Der transcendentale Leitfaden iſt der oben angegebene; die Grundbegriffe der intellectuellen ſynthetiſchen Einheit werden nachgewieſen parallel mit den analytiſchen Formen der Urtheile als die Begriffe von der Beſtimmung eines Gegenſtandes der Anſchauung, wiefern er durch eine Form des Urtheils denkend erkannt wird. Dieſe Begriffe werden alſo die im Denken des reinen Verſtandes a priori liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſein, denen gemäß allein Erfahrung denkend erkannt werden kann, ſo wie die reinen Anſchauungen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſind, unter denen allein Erfahrung anſchaulich erkannt werden kann.

Die transcendentale Deduction der Kategorien, das heißt die Erklärung der Art, wie ſie ſich a priori auf Gegenſtände beziehen, giebt Kant dann durch die Lehre von der urſprünglichen Einheit der Apperception und der durchgängigen Identität aller Apperceptionen, nach welcher der Verſtand das Vermögen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception alſo der objectiven Einheit des Selbſtbe-

wußtſeins iſt; der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception alſo der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauches wird. Dem gemäß beſteht die logiſche Form aller Urtheile in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe, und indem wir durch dieſe logiſche Form des Urtheils die Erkenntniß eines Gegenſtandes denken, erhebt der Verſtand das empiriſche Bewußtſein der Anſchauung vermöge der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception zu einem Bewußtſein überhaupt.

Nun bekommt aber der menſchliche Geiſt Gegenſtände der Erkenntniß nur durch die empiriſche Anſchauung der Sinne. Das mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung der Gegenſtände muß alſo vom Verſtande unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception zuſammengefaßt worden. Aber in unſrer Erkenntniß können auch die Kategorien nur durch die Anwendung auf die Erkenntniß in empiriſcher Anſchauung, alſo durch ihre Anwendung auf die Erfahrung Bedeutung gewinnen, womit das Geſetz der Immanenz der menſchlichen Erkenntniß ausgeſprochen iſt.

3) Durch dieſe vorbereitenden Unterſuchungen der transcendentalen Aeſthetik und Analytik ſind in der Geſchichte der Philoſophie die metaphyſiſchen Angelegenheiten zum erſten Mal ſo weit aufgehellt, daß ſich eine ſyſtematiſch vollſtändige Ableitung aller ihrer Principien erhalten läßt.

Wir ſcheiden erſtlich die analytiſchen Urtheile als Angelegenheit der reinen allgemeinen Logik aus, welche allein unter dem Grundſatz des Widerſpruchs ſtehen und nur aus der leeren Form der Wiederholung unſrer ſchon gegebenen Gedanken in der Zergliederung derſelben entſpringen. Wir ſehen ſodann, daß die ſynthetiſchen me-

taphyſiſchen Principien a priori alle davon abhängig ſein müſſen, wie die Kategorien in ihrer nothwendigen Verbindung mit gewiſſen anſchaulichen Beſtimmungen der Gegenſtände Principien der Möglichkeit der Erfahrung werden.

So entwickelt Kant zunächſt in der Analytik der Grundſätze den Schematismus der Kategorien, indem er die Verbindung einer jeden mit einer transcendentalen Zeitbeſtimmung nachweiſt, ſo daß unter dem Grundſatz der Möglichkeit der Erfahrung, das Syſtem aller ſynthetiſchen Grundſätze der Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung abgeleitet wird, indem man die Verbindung jeder Kategorie mit ihrem Schema ausſpricht. Hier bekommen alſo alle Anwendungen der Kategorien auf die Naturerkenntniß ihre feſte Regel. Wir ſehen, wie die früher ſo unſicher gehandhabten Begriffsverbindungen in unſerm Geiſte gegen einander ſtehen, wie die beſtimmte Bedeutung der Axiome der Anſchauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nur die Anwendung der Mathematik auf die Erfahrung, die Grundſätze der Beharrlichkeit der Subſtanz, der Bewirkung aller Veränderungen und der Wechſelwirkung die Nothwendigkeit in der Erfahrung ſelbſt ordnen und die Poſtulate des empiriſchen Denkens den Erfahrungsgebrauch der Begriffe vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen an ſeine Zeitbeſtimmung knüpfen.

4) So weit folgen wir Kant mit aller Sicherheit und Klarheit und ſehen mit ihm ein, daß er uns mit dieſen ſchematiſirten Kategorien das vollſtändige Syſtem der allgemeinen Metaphyſik der Natur oder der allgemeinen Geſetze für die Erfahrungserkenntniß gegeben hat. Nun bringt er aber in der Analytik der Grundſätze noch ein drittes Kapitel hinzu, in welchem er den Unter-

schied der Phaenomena (Erscheinungen) und Noumena (Gedankendinge) bespricht und in einem Anhange dazu jene Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachweist, von der ich schon bei Leibnitz gesprochen habe. Dieser Anhang ist in seinem Eigenthümlichen vollkommen klar und genügend, allein die ihm zu Grunde liegende Unterscheidung von Erscheinung und Gedankending behält bei Kant eine Unsicherheit, auf die ich hier gleich aufmerksam machen muß, um der weitern Entwickelung seiner Lehre deutlicher folgen zu können.

In dem vorigen sind wir von der Selbstbeobachtung ausgegangen, daß wir bestimmte Gegenstände der Erkenntniß nur durch die sinnliche Anschauung erhalten und die Kategorien nur anwenden, um die objective synthetische Einheit solcher anschaulich gegebenen Gegenstände zu denken, wie dies in jedem Urtheil durch die Form desselben bei der Anwendung auf die Erfahrung geschieht. Jetzt führt uns nun aber Kant auf die andere Betrachtung, ob unsre Urtheilskraft andere als solche in der Anschauung gegebene Gegenstände durch das Urtheil zu erkennen oder zu denken vermöchte. Unter Voraussetzung dieses Unterschiedes werden die Gegenstände der Anschauung Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) die Gegenstände, die ohne diese Sinnesanschauung gedacht würden, Gedankendinge, Verstandeswesen (noumena) genannt. Aber mit dieser Unterscheidung von Sinnenwesen und Verstandeswesen ist immer eine andere gleich gestellt, nach welcher die Vorstellung der Gegenstände mit Hülfe der Sinnesanschauung nur eine Art sein soll, wie unsre beschränkte Vernunft sich die Dinge vorstellt, so daß diese Vorstellung der Erscheinung noch von der Vorstellung des Dinges, so wie es an sich ist, verschieden bliebe. Und dann wird angenommen, daß wir die Dinge dagegen als Dinge an sich

er-

erkennen würden, wenn wir sie als Verstandeswesen, (durch die Kategorien unabhäng von ihrem Schema) zu erkennen vermöchten. Diese Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist nun eine von Kant unbedacht hier mit aufgenommene, welche das letzte Ziel der weitläuftigen und schweren hier folgenden Untersuchungen anticipirt und damit den Ueberblick ungemein erschwert.

Nur zwei Dinge können hier gleich klar gemacht werden, nemlich 1) ganz unabhängig von sinnesanschaulicher Erkenntniß ist uns keine Erkenntniß durch das Urtheil, keine Erkenntniß von Verstandeswesen möglich und 2) jede Erkenntniß, deren wir uns durch ein Urtheil bewußt werden, behauptet etwas (ob mit Recht oder Unrecht mag unentschieden bleiben) von Dingen an sich.

Das erste liegt klar im vorigen. Die leere Form des Urtheils hat keinen Gegenstand und erster Gehalt von Subjectvorstellungen wird uns nur durch die Sinnesanschauung. Also muß die Erkenntniß der Sinnenwelt durchaus die Unterlage sein, mit deren Hülfe der Verstand allein weiter geführt werden könnte, wenn es ihm möglich sein sollte, Verstandeswesen zu erkennen.

Das zweite aber hat Kant nicht klar genug bedacht, wiewol er es immer voraussetzt, und daraus sind fast alle Mißverständnisse seiner Lehre erwachsen. Ich sage: in jeder Erkenntniß, deren wir uns durch ein Urtheil bewußt werden, behaupten wir etwas von Dingen an sich. Sage ich: der Mond hat eine kugelähnliche Gestalt, so behaupte ich, es sei ein Ding an sich, welches ich Mond nenne, vorhanden, das diese Gestalt habe. Ob ich aber mit dieser Behauptung Recht oder Unrecht habe, das ist eine andere Frage.

Hier scheint mir nun Kant sich seine Angelegenheit dadurch ungemein erschwert zu haben, daß er diese

Schwierigkeit zu früh zu besprechen anfängt. Bei der Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon kam es fürs erste nur auf den Unterschied von Sinneswesen und Gedankending; Sinneswesen, welches wir anschaulich vorstellen und Gedankending, welches wir nur denkend vorstellen, an, und es brauchte dabei die Frage, ob die Dinge an sich so sind, wie wir sie anschaulich oder denkend vorstellen, noch gar nicht aufgeworfen zu werden. Auch, um den Fehler der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachzuweisen, bedarf es dieser Untersuchung nicht, denn dafür ist die Nachweisung hinlänglich und entscheidend, daß wir ohne Anschauung keine Vorstellungen von Subjecten in Urtheilen haben, also durch die bloße Form des Urtheils keine Gegenstände zu erkennen vermögen, sondern immer nur mit irgend einer Zurückweisung auf die Anschauung. Bringen wir dann aber die alte Frage der Skeptiker nach, ob die Anmaßung des behauptenden Urtheils, die Dinge an sich zu erkennen, gegründet sei und in welcher Weise, so kommen wir bei dieser Betrachtung doch auf Eins auf eins zurück, das Kant übersehen hat, daß nemlich in der Vernunft ein Princip liegen könne, nach welchem wir über die Sinneswesen so urtheilen, daß wir dabei die Beschränkung der Kategorien, welche sie durch den mathematischen Schematismus erhalten, aufgehoben denken und so mittelbar von der Erscheinung zu einem Urtheil über die Dinge an sich geführt würden, indem wir den anschaulich erkannten Gegenständen eine nur im Denken vorgestellte Bestimmung geben.

Sonst ist die Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe für sich vollkommen klar. Leibnitz entwickelt seine Lehre consequent aus der Voraussetzung, daß

in der vollkommnen Erkenntniß die Urtheilskraft ſich mit der leeren Form der Urtheile die Subjecte und Prädicate derſelben ſelbſt gebe; eine Vorausſetzung, welche unvollſtändiger ſchon aller dogmatiſchen ſcholaſtiſchen Philoſophie zu Grunde lag, aber durchaus im Widerſpruch mit aller unſrer Erfahrungserkenntniß bleibt und doch nur in Verwechſelung mit dieſer ausgeführt werden kann, weil man durch alle dieſe Prädicatbeſtimmungen doch immer nur irgend ein Ding von beſtimmter Art (ſpecifiſch) und nie ein beſtimmtes Ding (numeriſch) denkt. Dieſe Nachweiſung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die wir Kant verdanken, gewährt in der Geſchichte der Philoſophie eine der größten Aufhellungen der ganzen Angelegenheiten der Metaphyſik.

5) Von hier gelangen wir mit Kant weiter zu der großen Aufgabe, welche er die transcendentale Dialektik der reinen Vernunft nennt und zugleich mit ſo großem Scharfſinn und ſo umfaſſenden Blick ausgeführt hat. Sehe ich hier bloß auf den Gang der kritiſchen Erfindung, ſo ſteht die Sache einfach ſo, wie ich ſie oben angegeben habe. Ueberblicken wir das Ganze aller metaphyſiſchen Fragen, die ſich der menſchlichen Vernunft zeigen, ſo finden wir die transcendenten, das heißt über alle Erfahrung hinausgehenden Behauptungen von dem einfachen unſterblichen Weſen der Seele, von der Einheit des Weltganzen und von der einen nothwendigen Urſache aller Dinge als dem Weſen der Weſen, dem vollkommenſten Weſen. Wir haben in dieſen transcendenten Ideen von Seele, Welt und Gottheit Ideen, welche für den theoretiſchen Vernunftgebrauch in den Wiſſenſchaften, alſo innerhalb des Gebietes der Erfahrung, von gar keiner Anwendung ſind, aber unter den praktiſchen Ideen des höchſten Gutes für ſittliche und religiöſe Anſicht der

Dinge ihre Anwendung fordern. Ferner die genauere Vergleichung ſtellt uns dieſe transcendenten Ideen mit den Kategorien in Verbindung. Wenn wir dem Gebrauch der ſchematiſirten Kategorien in der Erfahrung folgen, ſo zeigt ſich, daß, wenn wir der objectiven ſynthetiſchen Einheit in ihrer kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Syntheſis nachgehen, jedesmal Reihen des Bedingenden und Bedingten ſich darſtellen und alle jene Ideen dann durch das eine Princip des Abſoluten gebildet werden, daß nemlich jede Reihe des Bedingenden und Bedingten von der Seite des Bedingenden vollſtändig ſein müſſe; ſie muß in einem Abſoluten begründet ſein, welches als das höchſte Bedingende nicht wieder bedingt iſt. So führt die Reihenfolge der Eigenſchaften auf abſolute Subſtanzen, in denen die Eigenſchaften beſtehen; es führt die Reihenfolge der Bewirkungen auf abſolute Anfänge derſelben und die Gemeinſchaft der Dinge auf die Forderung einer abſoluten Einheit der Verknüpfung ihres Daſeins. Somit ſehen wir, daß die Ideen von Seele, Welt und Gottheit nur die Ideen der abſoluten Beſtimmung der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Syntheſis ſind, und mit der Forderung dieſer abſoluten Beſtimmung in unſerm Geiſt entſpringen müſſen.

Dieſen Zuſammenhang der Gedanken konnte aber Kant nur auf eine ſehr verwickelte Weiſe darſtellen, weil er gleich von Anfang an den Unterſchied von Erſcheinung und Ding an ſich, und den Gedanken der Unerkennbarkeit der Dinge an ſich mit in der Betrachtung hat.

Er fängt nemlich gleich damit an, daß er die Lehre von ſpeculativen Principien der reinen Vernunft transſcendentale Dialektik nennt und unter Dialektik, im Gegenſatz gegen Analytik als Lehre von der Wahrheit, eine Lehre vom Schein verſteht. Er ſetzt alſo vor der Unter-

ſuchung ſchon voraus, daß die Principien aus reiner Vernunft nur einen unvermeidlichen Schein enthalten, der nicht vernichtet werden könne, ſo wenig wie die Sinnentäuſchung, obgleich ſich vermeiden laſſe, daß er nicht betrüge. Dieſe Vorausſetzung iſt aber ſehr mißlich. Denn ſollte der transcendentale Schein wirklich den Principien aus reiner Vernunft anhängen, welchen höheren Richter als reine Vernunft haben wir denn in uns, um den Irrthum der Vernunft ſelbſt ſo weit anzuerkennen, daß er uns nicht betrüge? Daß die Sinnentäuſchung nicht betrüge, kann ich wohl erhalten, indem ich das Urtheil über die Anſchauung erhebe, aber wen ſoll ich über die reine Vernunft ſelbſt in mir erheben? Kant hat allerdings Recht, daß wir eben ſo wenig, wie wir durch den reinen Verſtand für ſich zu ſynthetiſchen Grundſätzen gelangen, eben ſo wenig durch ſpeculative reine Vernunft für ſich zu eignen Principien zu gelangen vermögen. Aber darin ſteht es mit der Vernunft nur eben ſo wie mit dem reinen Verſtande. Kant erkennt doch im Princip des Abſoluten oder der Totalität der Bedingungen zu jedem Bedingten ein ſynthetiſches Princip der reinen Vernunft an, und erklärt dieſes alſo nur für ein ſubjectives, welches objectiv keine wahre Bedeutung habe, ſondern nur transcendentalen Schein verbreite.

Allein, ob wir gleich durch den reinen Verſtand für ſich keine Grundſätze erhielten, bekamen wir ſie ja doch durch die Verbindung der reinen Verſtandesbegriffe mit den anſchaulichen Schematen in den Grundſätzen der Möglichkeit der Erfahrung. Und auf gleichem Wege werden wir hier weiter geführt; die Ideen des Abſoluten ſind ja keine reinen Begriffe der Vernunft ſelbſt unabhängig von der Erfahrung, ſondern Begriffe von der Verneinung der Schranken der Erfahrungsvorſtellung ſelbſt, wodurch die

Gegenstände der Erfahrung selbst nach einem Princip erkannt werden, welches unabhängig von der Erfahrung den Grund seiner Wahrheit in der Vernunft selbst hat.

Doch ich muß den Tadel der Kantischen Darstellung noch weiter fortsetzen. Er hatte so glücklich die Kategorien den Urtheilsformen gegenüber nachgewiesen; nun sieht er, daß die transcendentalen Ideen die absolute Bestimmung der Syntheſis der Kategorien enthalten nach den drei Formen des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven, dies stellt sich sehr nahe in Analogie damit, daß die drei Formen der Vernunftſchlüſſe die ſyſtematiſche Einheit der Urtheile in den Wiſſenſchaften bis zur Vollſtändigkeit der Erkenntniß aus Principien ordnen und so ſetzt er ſchlechthin die Vernunft an als das Vermögen zu ſchließen und giebt der reinen Vernunft als Schlußvermögen die transcendentalen Ideen als Begriffe der reinen Vernunft. Durch dieſe ſollen dann rein vernünftige Principien des Schlußvermögens ſelbſt gedacht werden. Dieſer Gedanke iſt nun eigentlich der Knoten in der ganzen Begriffsverwirrung des epiſtematiſch umgeſtellten logiſchen Dogmatismus. Man kann ſagen, Wahrheiten (nemlich ſynthetiſche Urtheile) aus dem Satz des Widerſpruchs beweiſen zu wollen, heißt, Wahrheiten durch das Schlußvermögen ſelbſt erſchließen, ohne daß ihm Prämiſſen gegeben ſind. Dieſen Gedanken weiſt nun Kant hier in aller Umſtändlichkeit als einen unhaltbaren und widerſprechenden nach in ſeiner Lehre, daß die ſpeculative Vernunft (das Schlußvermögen für ſich) mit ihren Ideen nichts zu erkennen vermöge. Aber er hatte dieſes Reſultat viel zu künſtlich erhalten. Jakobi kommt im Streit gegen die Wolfianer viel einfacher im allgemeinen zu demſelben Ergebniß, indem er nur dem einfachen Satze folgt, ohne gegebene Prämiſſe kein Schluß. Kant ſucht dage-

gen den widersprechenden Gedanken des reinen Erschließens ohne Voraussetzung selbst dialektisch zu handhaben, was doch in der That unmöglich bleibt, daher wird er in der Fortsetzung dieser Lehren eben durch diesen Gedanken von seinem Standpunct der Kritik der Vernunft verdrängt, und nur zu einer Kritik der in der Geschichte des logischen Dogmatismus vorkommenden metaphysischen Versuche hingewiesen; die er jedoch durch seinen kritischen Ueberblick systematisch vollständig zu geben vermag.

Die reine Vernunft sollte das reine Schlußvermögen sein und somit das Vermögen der Erkenntniß aus reinen Principien; da müßten diese Principien doch wohl die absoluten höchsten Prämissen der Schlußreihen sein. Allein so ließ sich die Sache nicht fassen, sondern sie werden aufgesucht als Schlußsätze in den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft. Die Gestalt der transcendentalen Ideen nach dem Unterschied von Seele, Welt und Gottheit ist also kritisch vollständig nachgewiesen, aber nicht die Beweisgründe für die idealen Principien, aus denen die Behauptung der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, die Behauptungen über die Einheit des Weltganzen und die Behauptung des Daseins Gottes folgen soll*). Diese hat Kant ei-

*) Bei der Nachweisung des Systems der transcendentalen Ideen folgt Kant dem Leitfaden der drei Formen der Vernunftschlüsse, aber diese Analogie ist viel vermittelter als die für die Urtheilsformen als Leitfaden für die Kategorien. Sein kritischer Ueberblick läßt ihn einsehen, daß die transcendentalen Ideen des Absoluten die absolute kategorische, hypothetische und disjunctive Synthesis decken müssen, (denn die Kategorien der Relation sind ja die metaphysischen). Aber diese Ideen der absoluten Synthesis sind zunächst nicht Seele, Welt und Gottheit,

gentlich nur geſchichtlich aus der chriſtlichen, das heißt aus der von aller phyſikaliſchen Mythologie befreiten Metaphyſik oder beſtimmter aus der Geſchichte des ſcholaſtiſchen logiſchen Dogmatismus entlehnt. Der Schein in dieſen Fehlſchlüſſen, den er für einen transcendentalen Schein der reinen Vernunft hält, iſt in der That nur ein methodiſcher Fehler des logiſchen Dogmatismus, welcher die idealen Principien noch einem Beweis unterwerfen wollte, über den ſich aber eine ſyſtematiſch vollſtändige Nachweiſung geben ließ, weil die Prämiſſen dieſer Beweiſe doch nur in Begriffen a priori geſucht werden konnten.

Ungeachtet dieſer Mängel gewährt uns alſo die Kantiſche transcendentale Dialektik doch den großen Vortheil, daß ſie bündig nachweiſt, es ſei weder eine Wiſſenſchaft der rationalen Pſychologie, noch der rationalen Kosmologie, noch der rationalen Theologie möglich.

Dieſe Nachweiſung iſt am einfachſten gegen die rationale Pſychologie auszuführen. Denn abgeſehen von der Erfahrung könnten wir für einen Verſuch, a priori

---

ſondern näher, wie Kant es am Ende der Kritik der Urtheilskraft ausſpricht, Unſterblichkeit, Freiheit und Gottheit. Die Idee der abſoluten kategoriſchen Syntheſis iſt nemlich zunächſt die des ſelbſtſtändigen alſo einfachen ewigen Weſens, welche wir nur in der Idee der Seele anwenden können; die Idee der abſoluten hypothetiſchen Syntheſis iſt die einer abſoluten Urſache, das heißt der freien Urſache, welche wir zur abſoluten Beſtimmung der Reihen der Bewirkungen in der Welt anwenden; die Idee der abſoluten disjunctiven Syntheſis iſt endlich die der abſoluten Einheit des abſoluten Ganzen, welche wir nur in der Idee der einen ſelbſtſtändigen alſo freien Urſache der Welt, alſo in der Idee der Gottheit, anwenden können.

über die Seele zu urtheilen, nur von dem „Ich denke“ des reinen Selbstbewußtseins ausgehen, aber in dieſem iſt offenbar gar nicht entſchieden, ob und wie dies einzelne Subject „Ich“ als Subſtanz oder in anderer Weiſe da ſei. Die Wiſſenſchaft hat alſo gar keinen haltbaren Eingang in dieſe Lehre.

Bei der Nachweiſung gegen die rationale Theologie kann ich hingegen Kant nicht ſo unmittelbar folgen. Vielmehr iſt hier einer von wenigen Fällen, in welchem ich unmittelbar dialektiſch (nach meinem Sprachgebrauch) nicht ſeiner Meinung bin. Er meint nemlich, die rationale Theologie beruhe auf einem Trugſchluß der reinen Vernunft, welchen er das transcendentale Ideal nennt. Die Vorſtellung dieſes transcendentalen Ideals iſt ihm dann die ſpeculative Idee der Gottheit. Um die Idee des transcendentalen Ideals abzuleiten unterſcheidet er einen logiſchen Grundſatz der Beſtimmbarkeit für Begriffe von einem andern Grundſatz der Beſtimmung für Dinge. Für Begriffe ſoll er nur ausſagen, daß jedem Begriff von zwei widerſprechenden Prädicaten nur eins zukommen könne; von Dingen hingegen gelte ein Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung: jedem Dinge kommt von allen möglichen Prädicaten entweder das Prädicat oder ſein Gegentheil zu. Nur den erſten erklärt er für logiſch, den andern für transcendental, weil er mit der durchgängigen Beſtimmung durch alle mögliche Prädicate den Inhalt und nicht nur die logiſche Form der Begriffe treffe. Dieſe Erörterung finde ich aber unrichtig. Kein Urtheil beſteht nur aus dem Verhältniß zweier Begriffe, ſondern die logiſche Form des Subjectes verlangt, daß in ihm nicht ein Begriff, ſondern daß in ihm Dinge gedacht werden, welche in den Umfang eines Begriffes gehören. Der logiſche Satz

der Bestimmbarkeit muß also von Dingen ausgesprochen werden und nicht nur von Begriffen. Ferner, was die Hauptsache ist, das Verhältniß eines Begriffes zu seinem Gegentheil ist nicht transcendental, es geht für sich den Inhalt des Begriffes nichts an, sondern es ist ein rein logisches Verhältniß der Form des Begriffes selbst, welches abgesehen von jedem bestimmten Inhalt des Begriffes immer dasselbe bleibt. Die Idee der durchgängigen Bestimmbarkeit jedes Einzelwesens durch jedes Prädicat aus dem Inbegriff aller Möglichkeit ist also nur scheinbar ein transcendentales Princip, in der That aber nur ein logisches. Es kann allerdings nicht aus der Form des verneinenden Urtheils abgeleitet werden, aber es folgt rein logisch aus der Form des unendlichen Urtheils. Der Satz: jedes Ding ist durch jedes Prädicat entweder bejahend oder verneinend bestimmt, sagt über die Dinge gar nichts aus, weil der Gegensatz der Bejahung und Verneinung nur ein rein logischer analytischer ist. Kurz, der Satz der Bestimmbarkeit ist ein analytisches Urtheil.

Kant hat sich also mit seinem ganzen Entwurf zum transcendentalen Ideal geirrt in einem Fehler, den er eigentlich selbst schon bei der Amphibolie der Reflexionsbegriffe angegeben hat. Das transcendentale Ideal selbst soll ihm nemlich jenes Ideal eines Gegenstandes sein, der durch den ganzen Inbegriff aller Möglichkeit bejahend bestimmt wäre, und so als das allerrealste Wesen (**ens realissimum**) bezeichnet werden könnte. Dieses Ideal ist nun aber kein transcendentaler Schein der Vernunft, sondern nur ein Phantom des logischen Dogmatismus, welches durch die Verwechselung des Widerstreites mit dem Widerspruch entsteht. Der Satz, Realitäten widerstreiten einander nicht, ist nur in Verwechselung mit dem leeren logischen Satz, Bejahungen widersprechen

einander nicht, entstanden. Ueber reale Einstimmung und realen Widerstreit haben wir durch bloßes Denken gar keine Entscheidung; (wie wir wenigstens schon von Algazel lernen konnten). Die Idee von einem allerrealsten Wesen, von dem der Inbegriff aller Realitäten zu bejahen wäre, ist also ein leeres Hirngespinnst aus der Verwechselung logischer Verhältnisse mit metaphysischen. Ferner gebe ich zu bedenken, daß diese Idee des allerrealsten Wesens nicht einmal ein Ideal wäre, wie Kant es will. Ein Ideal soll ein Einzelwesen sein, hingegen die Vorstellung von einem Wesen, von dem alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht werden, ist nur der Begriff von einer Art von Einzelwesen, läßt sich einmal Ein solches denken, so eben so gut auch mehrere; es wäre der Begriff von Göttern und nicht die Idee der Gottheit.

Nun hat aber Kant ganz recht, daß die Idee von Gott, die Idee des Wesens der Wesen, des vollkommensten Wesens als ein Einzelwesen, als ein Ideal der Vernunft gedacht wird. Wir müssen daher einen andern Ursprung dieser Idee in der Vernunft voraussetzen, als den von Kant angegebenen. Dafür bemerke ich erstens, daß wol fast alle die, welche früher seit Kleanthes das Dasein des höchsten, vollkommensten Wesens haben beweisen wollen, darunter nicht jenes leere speculative All der Bejahungen, sondern Platons Idee des Guten, das beste Wesen meinten und damit einen bestimmten Gehalt seiner Eigenschaften und nicht nur eine leere speculative Form der Vollständigkeit voraussetzten. Diese speculative Idee ist erst ein Erzeugniß der scholastischen Metaphysik. Aber auch darin liegt nicht nothwendig die Einheit Gottes. Wollen wir zu dieser, wollen wir zum Ideal der Vernunft gelangen, so finden wir es nur in

der Idee der einen nothwendigen Urſache der Welt. Kant ſagte richtig, die theologiſche Idee iſt die Idee der abſoluten disjunctiven Syntheſis. Dieſe iſt aber die Idee der nothwendigen abſoluten Einheit der Gemeinſchaft aller Dinge. Hier bleiben wir dem Geſetz der Immanenz der menſchlichen Erkenntniß treu und bleiben ſo mit der Idee bei der Vorſtellung von Einzelweſen. Die Idee des abſoluten Ganzen aller Dinge wird die Idee der Welt und es iſt nur eine Welt. Aber die Gemeinſchaft der Dinge können wir nur denken durch die Verknüpfung der Dinge unter den weſenloſen nothwendigen Geſetzen der Wechſelwirkung. Die abſolute Beſtimmung dieſer Begriffe iſt alſo nur in der Einheit der nothwendigen Urſache ſowol der Weſen in der Welt als auch des nothwendigen Geſetzes gegeben. So daß alſo der Vernunft die Idee von dem einen nothwendigen Urweſen gegeben iſt, welche wir nur nach der Analogie der geiſtigen Auffaſſung der Dinge auszudenken vermögen*).

Haben wir in dieſer Weiſe die Idee vom transſcendentalen Ideal berichtigt, ſo folgen wir dann Kant in der Ausführung der Polemik gegen den logiſchen Dogmatismus, in der Nachweiſung, daß unter den ſpeculativen Verſuchen zu Beweiſen für das Daſein Gottes der ontologiſche allein die Idee der Gottheit ſelbſt betreffe, ſo jedem andern zu Grunde liege, ſelbſt aber trüglich ſei, indem er den Begriff des nothwendigen Seins als Prädicat der Idee des vollkommenſten We-

*) Sollten meine Freunde finden, daß ich die Kritik dieſer Kantiſchen Lehre hier vollſtändiger als anderwärts gebe, ſo muß ich dankbar bemerken, daß ich dies den Unterhaltungen mit meinen Freunden, Profeſſor Mirbt und Doctor Apelt, verdanke.

ſens mit der Wirklichkeit des nothwendig daſeienden verwechſele.

Zwiſchen den pſychologiſchen und theologiſchen Ideen ſtehen die kosmologiſchen der abſoluten Vollſtändigkeit der hypothetiſchen Syntheſis in den Reihenfolgen des Bedingenden und Bedingten. Dieſe zeigen ſich in einem andern Verhältniß, denn der Idee des Weltganzen liegt ein beſtimmterer Gehalt zu Grunde, welchen Kant in ſeiner Lehre von den Antinomien der theoretiſchen Vernunft beſpricht.

Dieſe Antinomien zeigen ſich in dem Widerſtreit des Anfangs und der Anfangsloſigkeit; des Einfachen und Stetigen; der Freiheit und Natur; der Gottheit und des Schickſals. Sie können kurz ausgeſprochen werden:

1) Die Welt iſt ein vollſtändiges Ganzes, iſt ſie alſo an ſich in Raum und Zeit, ſo muß ſie in der Zeit einen Anfang und im Raum eine letzte Grenze haben, aber in Zeit und Raum iſt kein Anfang und keine letzte Grenze möglich.

2) Soll ein Zuſammengeſetztes an ſich ſein, ſo muß es aus einfachen letzten Theilen beſtehen, aber in Zeit und Raum iſt zwar alles zuſammengeſetzt, aber kein einfacher Theil möglich.

3) Soll eine Reihe von Bewirkungen ein vollſtändiges Ganzes und an ſich in der Zeit ſein, ſo muß ſie einen unabhängigen erſten Anfang, alſo eine erſte freie Urſache haben, aber in der Zeit iſt keine unabhängige erſte Urſache möglich.

4) Die Welt iſt ein vollſtändiges Ganzes, ſoll ſie alſo an ſich in der Zeit ſein, ſo müßte ihr Weſen nothwendig und abſolut beſtimmt ſein, aber in der Zeit iſt alles Daſein der Dinge zufällig gegeben und alle Noth-

wendigkeit in weſenloſen Formen des Raumes, der Zeit und der Naturgeſetze gegründet.

So ſehen wir aus dieſen Gegenſätzen gleich Kants transcendentalen Idealismus hervorgehen. Das Weſen der Dinge an ſich, die Welt der Dinge an ſich kann nicht in Raum nnd Zeit als den Formen unſrer rein anſchaulichen Erkenntniß beſtehen, ſondern die Sinnenwelt in Raum und Zeit enthält nur eine beſchränkte Erſcheinung der Dinge für die menſchliche Vernunft. Aus den Geſetzen dieſer Erſcheinung folgt nichts für die Dinge an ſich. Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Naturnothwendigkeit und Schickſal können keine Geſetze für die Dinge an ſich ſein und aus den Geſetzen der Erſcheinung folgt weder etwas für noch wider die Ideen des vollſtändigen Ganzen, des Einfachen, des Freien und des nothwendigen Weſens. Aber unter den Geſetzen der Erſcheinung der Dinge laſſen dieſe Ideen keine Anwendung zu.

Hier mit dieſen beiden Lehren, der von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und der von den Antinomien der reinen Vernunft hat Kant der Polemik in der Geſchichte der Philoſophie die großen Hülfsmittel gegeben, wodurch aller Streit der ſpeculativen Metaphyſik beendigt ſein ſollte. Das durch dieſe Amphibolie erzeugte Trugbild ſteht eigentlich von Beginn her der höheren Lehre vom Glauben feindlich entgegen durch die Täuſchungen einer ſelbſtſtändigen nur gedachten nothwendigen Erkenntniß, gegen welche alle anſchaulichen Erkenntniſſe nur verworrene Vorſtellungen ſeien. Der klare Gedanke einer Erkenntniß der Welt nur durch Denken iſt einzig jener Leibnitziſche von einer Erkenntniß vermittelſt der reinen Form des Urtheils allein mit Hypoſtaſirung des Subjectes ſchlechthin, als ob das Urtheil

ſich ſeinen Gegenſtand ſelbſt geben könnte durch die bloße Beilegung von Prädicaten, indem alle Prädicate der Reihe nach verglichen und bejaht oder verneint beſtimmt werden, während doch der menſchliche Verſtand nur erſt gegebenen Gegenſtänden Prädicate beizulegen im Stande iſt. Das Trugbild der abſoluten Wiſſenſchaft beruht zuletzt einzig auf der Vorſtellung von jenem Inbegriff aller Realitäten, der das unbeſtimmte Ideal der Vollkommenheit bildet mit ſeinen durchgängigen Bejahungen und darunter mit ſtufenweiſen Verneinungen die Stufen des Unvollkommenen.

Die Antinomien aber zeigen uns, daß wir von dem wahren Weſen der Dinge nur für den Glauben unter den Ideen der Freiheit und der Gottheit ſprechen können, während alle wiſſenſchaftlichen Vorſtellungsweiſen an das grenzenlos Ausgedehnte, das Stetige, die Naturnothwendigkeit und die Zufälligkeit des Daſeins gebunden bleiben; alle Hypotheſen vom Vollendeten, Einfachen, Freien und von göttlicher Wirkſamkeit alſo aus den Wiſſenſchaften zu verbannen ſeien.

5) So behauptet alſo Kants transcendentale Dialektik, daß die reine ſpeculative Vernunft (das heißt eigentlich der beweisführende Verſtand) über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der transcendentalen Ideen von den Dingen an ſich gar nichts entſcheiden könne, ſondern ſie ganz unentſchieden laſſen müſſe. Hingegen da, wo die Vernunft handelt, wo ſie praktiſch wird, kann ſie ihre Wirkungen nur auf die Dinge an ſich beziehen. Mit dieſem Gedanken verbinden ſich höchſt einfach die Lehren der Kritik der praktiſchen Vernunft.

Die nothwendige und urſprüngliche Ueberzeugung von der Pflicht realiſirt uns die Idee der Freiheit des Willens, ſomit die Idee einer ſelbſtſtändigen Gei-

steswelt der Intelligenzen unter dem Sittengesetz, in welcher in der Welt der Dinge an sich die Realität des höchsten Gutes besteht. Somit zeigt sich unter den Bedingungen der Realität des höchsten Gutes die Nothwendigkeit des reinen Vernunftglaubens an Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit.

6) Alle diese Entwickelungen der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft sind rein kritisch gegeben, ohne sich irgendwo dogmatisch einseitigen Consequenzen zu überlassen. Erst in der Einleitung des dritten Werkes, der Kritik der Urtheilskraft wagt er es, sich psychisch-anthropologisch über das Ganze seines Werkes zu orientiren. Aber indem er dann die Principien der ästhetischen und logischen Zweckmäßigkeit der Natur der Untersuchung unterwirft, zeigt er grade darin die größte Mäßigung der Kritik, daß er die besondern Lehren gleichsam zerstreut liegen läßt, ohne ihnen voreilig eine Vereinigung zu erzwingen.

Die Kritik der Urtheilskraft haben wir als das originellste unter den Kantischen Werken zu bezeichnen. Denn hier ist der philosophischen Auffassung nach alles neu. Nicht nur die Methode der Untersuchung sondern das Ganze des Gehaltes der Lehre selbst. Die transcendentalen Principien der Urtheilskraft stehen ihm verbindend zwischen den Principien der Gesetzmäßigkeit der reinen speculativen und denen des Endzwecks der praktischen Vernunft als Principien der Zweckmäßigkeit der Natur. Diese zeigt sich ihm unter zwei Formen, als eine formale Zweckmäßigkeit von ästhetischer Beurtheilung und eine reale Zweckmäßigkeit von logischer Beurtheilung.

Die formale Zweckmäßigkeit beruht ihm auf der zufälligen Gültigkeit des Gesetzes der Specification

tion der Natur, nach welchem das Vermögen der anſchaulichen Darſtellung frei zuſammenſtimmt mit den Bedürfniſſen des nach Begriffen erkennenden Verſtandes. Die reale Zweckmäßigkeit der Natur findet er aber in den Geſetzen der Naturzwecke ſelbſt.

Hier war ganz neu die Lehre vom äſthetiſchen Urtheil zum Unterſchied vom logiſchen, ſowie die Theorie der äſthetiſchen Ideen für die Beſtimmung des Weſens von Geſchmack und Genie; neu war die Nachweiſung der verſchiedenen Formen des Geſchmacksurtheils; die ganze Zergliederung der Vorſtellung des Schönen und die Nachweiſung des Unterſchiedes der mathematiſchen und dynamiſchen Erhabenheit.

Kant hat in dieſer Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft die erſte gelungene philoſophiſche Unterſuchung des Schönen und Erhabenen gegeben, mit wieviel Kraft und Leben gleich ſonſt ſchon über die Gegenſtände der ſchönen Künſte geſprochen ſein mochte. Denn Kant lehrte zuerſt die Erklärung des Ariſtoteles: Schön iſt, was an ſich ſelbſt gefällt und gelobt wird, weil es gefällt, richtig anwenden zur Unterſcheidung des Schönen vom Angenehmen und Guten, während Home Schönheit nicht von Annehmlichkeit, ja nicht einmal von Künſtlichkeit unterſchied, Baumgarten bei dem verworrenen Begriff ſinnlich vollkommner Erkenntniß verweilte und Sulzer nur die unbeſtimmte Formel von der Einheit im Mannigfaltigen dazwiſchen brachte. Ja Kants Erörterungen des religiöſen Intereſſe an der Naturſchönheit weiſen ſchon hin auf die durchgreifende religionsphiloſophiſche Bedeutung der äſthetiſchen Beurtheilung, welche uns nachher ſo wichtig geworden iſt.

Ferner die Vorſtellungen der realen Zweckmäßigkeit der Natur giebt er der teleologiſchen Urtheils-

kraft und führt die Kritik von dieser eben so genial, wenn gleich nicht so schöpferisch aus. Klar weist er die nur subjective Bedeutung der Vorstellungen unsrer reflectirenden Urtheilskraft von der Zweckmäßigkeit der Natur nach und gründet dann die ganze Lehre auf die Zweckmäßigkeit der organischen Gebilde, welche er den neuesten Ansichten der Naturforscher seiner Zeit gemäß beurtheilt, indem er nach Blumenbachs Lehre von den Bildungstrieben der Natur die zweckmäßig bildenden Kräfte der organisch gestaltenden Natur wenigstens auch Naturgesetzen unterwirft. Er weist ferner die verschiedenen Formen dieser Beurtheilungsweise nach und löst die Antinomie der mechanischen und teleologischen Beurtheilung durch die Ueberordnung der Teleologie über die Mechanik der Natur.

So wird er denn endlich darauf geführt, die ganze Natur unter dieser Vorstellung von Naturzwecken aufzufassen und da erscheint ihm die weltbürgerliche Vereinigung des Völkerlebens in der Geschichte der Menschheit unter den Ideen des Friedens und der Gerechtigkeit als das höchste Ziel dieser Naturzwecklehre. Der Endzweck in diesen Zwecken der Natur kann dann aber nicht physikotheologisch erreicht, sondern nur ethikotheologisch gedacht werden. In dem Dasein freier Wesen mit persönlicher Würde ist uns der Endzweck der Schöpfung bestimmt. Dies ist der Gedanke, mit dem er seine Lehre abschließt.

4. Doctrinale Darstellung der Philosophie.

§. 184.

Bis hierher haben wir eine Uebersicht der ganzen Kantischen Arbeiten zur Kritik der Vernunft gegeben.

Daneben forderte er noch doctrinale Ausführungen der Philosophie und sagt darüber am Ende der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, daß der Kritik der Urtheilskraft kein doctrinaler Theil entspreche, sondern die Philosophie hier nur Kritik bleibe, hingegen nach der Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische fänden zwei solche Theile in der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten statt. Diese beiden hat er uns nun auch noch gegeben in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und in der Metaphysik der Sitten. Allein dieser Entwurf entspricht nicht ganz demjenigen, den er früher gemacht zu haben scheint. In der Kritik der reinen Vernunft weist er nemlich weder auf die Kritik der praktischen Vernunft noch auf die der Urtheilskraft hin, wiewol er in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft im Kanon der reinen Vernunft die praktischen Principien schon ganz so mit den reinen speculativen verbindet, wie es die Kritik der praktischen Vernunft hernach ausführt. Die Kritik der reinen Vernunft nennt er*) die Propädeutik zum System der reinen Vernunft und dieses System der reinen Vernunft selbst die Transcendentalphilosophie. Eine Erkenntniß sei transcendental, die sich nicht sowol mit Gegenständen, sondern mit unsrer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Diese Transcendentalphilosophie ist ihm allein die reine Philosophie, wogegen die metaphysische Erkenntniß schon empirische Begriffe mit den reinen verbindet, und eben deswegen auch die praktische Philosophie von der

*) Kr. d. r. V. Aufl. 2. S. 25.

reinen unterschieden werden muß*). Besitzen wir einmal die Kritik, so, meint er, werde sich die Transcendentalphilosophie als System der reinen Vernunft mit der Definition der Kategorien und der Ableitung aller untergeordneten Begriffe leicht darstellen lassen**). Dieselbe Aufgabe scheint er aber das System der Metaphysik zu nennen***), von dem er fordert, daß es dereinst nach der strengen Methode des „berühmten Wolf, des größten unter allen dogmatischen Philosophen“ müsse ausgeführt werden. Am bestimmtesten giebt er diese Eintheilungen nachher Kritik der reinen Vernunft, Architektonik der reinen Vernunft. Hier theilt er in Kritik der Vernunft oder Propädeutik und in System der reinen Vernunft oder Metaphysik. Die Metaphysik sei theils speculative als Metaphysik der Natur, theils praktische als Metaphysik der Sitten. Die speculative Metaphysik werde nun in engerer Bedeutung Metaphysik genannt und bestehe aus Transcendentalphilosophie (Ontologia), welche nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Grundsätze und Begriffe, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und Physiologie der reinen Vernunft, welche die Natur betrachtet, das ist den Inbegriff gegebener Gegenstände. Diese Physiologie theilt er nun weiter in immanente und transcendente, von denen er die erste die Naturlehre der reinen Vernunft aus rationaler Physik und rationaler Psychologie, die andere aus rationaler Kosmologie und rationaler Theologie bestehen läßt.

---

*) l. c. S. 29.

**) l. c. S. 108. 109.

***) l. c. Vorrede S. XXXVI.

Hier fehlen nun offenbar das System der Transcendentalphilosophie und die Systeme der transcendenten Physiologie unter Kants Werken. Für die Ausführung des Anfangs der Ontologie unter den Definitionen der Kategorien und in den Prädicabilien läßt sich leicht denken, wie er diesen Entwurf gemeint habe; allein was die Eingrenzung dieses Systems der Transcendentalphilosophie gegen die Logik und Metaphysik und die Ausführung der Ideenlehre betrifft, so möchte ich Kants Plan nicht anticipiren, ja ich zweifle, ob ihm diese Aufgabe in Rücksicht der ganzen Durchführung hinlänglich klar geworden sei. Auch war er wol bis zu Beendigung der Kritiken zu alt geworden, als daß ihn nach einem so glänzenden Gelingen auf dem Wege neuer Entdeckungen, eine weitläuftige und trockne Arbeit, welche nur die Sorgfalt systematischer Vollständigkeit in der Ausführung erheischte, hinlänglich hätte ansprechen können.

Jedenfalls habe ich hier nur noch seine beiden Werke, Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten zu besprechen, nebst der Verbindung der letzten mit der Religionsphilosophie und hier wohl den Abschluß seiner ganzen Lehre in dem religionsphilosophischen Ende der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zu suchen.

a) Die metaphysische Naturwissenschaft.

§. 185.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind eins der merkwürdigsten Erzeugnisse des Kantischen Geistes. Wir sehen ihn von Anfang an mit dieser Aufgabe beschäftigt, so lange er aber den Wolfischen Grundbegriffen und nachher denen der Monadologie nachgeht, erhält er keine bestimmten Resultate, hingegen

nach der Entdeckung der Kritik der Vernunft scheint ihm hier schnell die ganze Lehre klar geworden zu sein. So giebt uns seine Lehre die vollständige philosophische Begründung von Newton's Physik und die Befreiung derselben von den Vorurtheilen der Atomistik. Das ganze Werk enthält nur eine genauere philosophische Erörterung der Newtonschen Grundsätze der Relativität aller Bewegung, der Größe der Bewegung und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, wobei er alle diese Gesetze genau in ihrer mathematischen Bestimmtheit und Anwendbarkeit auffaßt.

Er fängt in der Phoronomie mit der Lehre an, daß die Zusammensetzung aller Bewegungen aus gleichförmigen gradlinigen aus der Relativität aller empirischen Räume geometrisch folge. Daher bestimmt dann seine Phänomenologie, daß jede gradlinige gleichförmige Bewegung eines Körpers nur ein mögliches Prädicat desselben bleibe, unbestimmt zwischen ihm und dem relativen Raum, in dem sie wahrgenommen wird; daß dagegen jede zusammengesetzte Bewegung eine wirkliche sei, die entweder dem Körper oder dem relativen Raume zukomme und in der Natur jederzeit mit Nothwendigkeit bestimmt werde durch das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung.

In der Dynamik ferner hat er zuerst dem Gesetz der Stetigkeit des Raumes und der Materie die volle mathematische Klarheit verschafft durch die Nachweisung, daß die Undurchdringlichkeit, Solidität oder Erfüllung des Raumes keine passive Beschaffenheit der Materie sei, sondern der Erfolg von zurückstoßenden Kräften, mit denen zwei Körper im Stoße auf einander einwirken. Die Materie sei also ins unendliche theilbar und könne nicht als aus einfachen Theilen, Atomen, zusammengesetzt an-

gesehen werden. Im Zusammenhang damit zeigt er dann, wie jede empirische Gegenwart zweier Körper anziehende und zurückstoßende Kräfte in ihnen voraussetze.

In der Mechanik endlich vollendet er die mathematische Construction der Gegenwirkung der Körper. Hier lehrt er, daß die Substanz im Raume, die Quantität der Materie in demselben, die Quantität der Masse sei, die in ihm vorhanden ist und nicht der Grad der zurückstoßenden Kraft, mit dem sie ihn erfüllt. Diese Quantität der Materie bleibt bei allen Veränderungen der körperlichen Natur dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache; alle Gegenwirkung erfolgt nach dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, wobei die Größe der Wirkung oder die Größe der hervorgebrachten Bewegung durch das Product der Masse in die Geschwindigkeit gemessen wird.

Kant ist hier über die Newtonischen Erörterungen hinausgegangen in der genaueren Bestimmung der Masse als Quantität der materiellen Substanz und dann besonders in der Lehre der Dynamik, welche aus der Stetigkeit von Raum und Materie die Unmöglichkeit der Raumerfüllung durch Atome und leere Zwischenräume zwischen denselben nachweist, so wie diese gegen Aristoteles in der neueren Physik seit Gassendi's Wiederholung der epikurischen Physik allgemein vorausgesetzt worden war.

Diese dynamische Lehre im Gegensatz der alten Atomistik wurde bald von vielen deutschen Physikern anerkannt und in der Physik anzuwenden versucht. Aber wir haben in zweierlei Weise wenig Glück damit gehabt. Erstens nemlich haben nur wenige Mathematiker die Kantische Lehre verstanden, die meisten Dynamiker hingegen sind nur bei Kants Dynamik stehen geblieben und haben

die Lehre von der Masse in seiner Mechanik mißverstanden. Diese machten sich die mathematisch widersinnige Vorstellung, Kant habe das Wesen der Materie aus der Verbindung von anziehenden und abstoßenden Kräften construiren wollen, so daß die Masse ein Product dieser Kräfte sei, da er doch, wie es auch mathematisch allein denkbar ist, die Substanz der Materie nur als die Masse voraussetzt, der die Kräfte erst als ihre Qualitäten zukommen. Dies ist der eine große Fehler, der die Naturphilosophie in der Kantischen Schule so sehr verdorben hat.

Meine zweite Bemerkung betrifft viel weiter ausgreifend diese ganze wissenschaftliche Aufgabe. Kant lehrt schon in der Vorrede sehr richtig, daß metaphysische Naturwissenschaft nicht weiter lange, als Mathematik mit metaphysischen Sätzen verbunden werden könne. Deswegen sei für Psychologie von der Metaphysik fast nichts zu erwarten und auch die chemische Naturlehre bis jetzt wenigstens von dieser Aufgabe auszuschließen. Dabei nun aber wundere ich mich, daß er die Morphologie hier in keinem ihrer Theile erwähnt, weder in Rücksicht des sogenannten Weltbaues der Gestirne, noch in Rücksicht auf Krystallisation und die organischen Gebilde der Erde, da doch Newton gleich mit der Bemerkung anfing, daß seine Lehre die formae substantiales der Scholastiker aus der Naturlehre vertreibe und da Newton doch den sich selbst erhaltenden Proceß der Kreisläufe im Sonnensystem vollständig mathematisch construirt hatte. Nur auf die organischen Naturtriebe in der Pflanzen- und Thierbildung der Erde war Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft zu sprechen gekommen, aber hier in der metaphysischen Naturlehre erwähnt er die gestaltenden Processe gar nicht, so daß er weder dafür noch

dawider entscheidet, ob darin eine Aufgabe für die Metaphysik der Natur liege oder nicht. Damit hat er aber das eigentliche alte Räthsel der Naturphilosophie ganz mit Stillschweigen übergangen.

Indessen müssen wir für ihn hier doch bemerken, wie er an anderer Stelle auf bedeutende Weise das Naturgesetz zu bestimmen sucht, nach welchem sich in den organischen Bildungen an der Erde Geschlecht, Art, Race und Spielart unterscheiden. Nemlich in folgender Weise: Pflanzen und Thiere von verschiedenem Geschlecht lassen keine Befruchtung zur Fortpflanzung zu; verschiedene Arten desselben Geschlechtes lassen Befruchtung zur Bastarderzeugung zu, wobei aber die Bastarde unfruchtbar bleiben; verschiedene Racen derselben Art geben halbschlächtige Zeugung, wodurch aber die Zahl der Racen nicht vermehrt wird, indem nach drei Generationen die Reinheit der Race wiederhergestellt ist; hingegen die Unterschiede der Spielarten sind so gering, daß sie bei Vermischung verschiedener Spielarten nicht sicher auf die Nachkommenschaft wirken. Freilich bleibt dies nur ein philosophisch ansprechender Gedanke, mögen die Naturforscher zusehen, wie weit sie ihn genehmigen und brauchen können.

b) Die praktische Philosophie.

§. 186.

1) Wir haben oben nur von dem gesprochen, wie Kant die Aufgabe der praktischen Philosophie mit der dialektischen Einheit seines ganzen Systems verbunden hat, jetzt müssen wir noch bestimmter nachweisen, wie er hier für die Fortbildungen ihrer Theile wirkte. Dafür kommt uns nicht nur seine Metaphysik der Sitten in den beiden

Theilen der philoſophiſchen Rechtslehre und philoſophiſchen Tugendlehre ſondern auch noch die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in Verbindung mit den Lehren der Kritik der praktiſchen Vernunft und die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft in Verbindung mit der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft in Frage. Wir haben demgemäß ſeinen Einfluß auf die Fortbildung der Ethik, des Naturrechts und der Politik, der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit und der Religionsphiloſophie zu ſchildern.

Hier ſteht unter dem größten, was ihm überhaupt gelungen iſt, die Fortbildung der Ethik zur Metaphyſik der Sitten. Obgleich er im Kanon der reinen Vernunft*) in der Lehre von der Hoffnung bei der chriſtlichen Lehre von ewiger Belohnung und Beſtrafung bleibt, ſo macht er die Anerkennung und Bedeutſamkeit des ſittlichen Gebotes doch davon ganz unabhängig, indem er lehrt, wie die Ethik nicht auf Religionsphiloſophie oder Theologie gegründet werden könne, ſondern umgekehrt Religionsphiloſophie und Theologie auf die Ethik gegründet werden müſſe. Er zeigt, daß das mit unmittelbarer Nothwendigkeit a priori geltende ſynthetiſche kategoriſche Gebot der reinen praktiſchen Vernunft das Princip des Reiches der Freiheit ſei, in welchem der freie vernünftige Wille ſich ſelbſt im Bewußtſein ſeiner Freiheit das Geſetz gebe als das allgemeingültige Geſetz für alle vernünftigen Weſen kraft der Idee der Perſönlichkeit oder der perſönlichen Würde derſelben, wodurch ſie ſchlechthin als Zweck an ſich beſtimmt werden und wodurch als das allein reine und unbedingte Gut der reine Wille, dieſem Gebote nur aus Achtung vor dem Gebote zu folgen, feſtgeſetzt werde.

*) Kr. d. r. V. Methodenlehre. Cap. 2. Abſchnitt 2.

Sehen wir nun hierbei auf die wiſſenſchaftliche Beſtimmung des Grundgeſetzes der Sittlichkeit, ſo müſſen wir es Kant laſſen, wie er es ſich ſelbſt zuſchreibt, daß er zuerſt die praktiſche Geſetzgebung als eine Selbſtgeſetzgebung (Autonomie) der reinen praktiſchen Vernunft erkannt hat in dem kategoriſchen Gebot aus der Idee der perſönlichen Würde, welches das vernünftige Weſen ſchlechthin als Zweck an ſich beſtimmt, wogegen alle früheren Verſuche, das Princip der Ethik auszuſprechen, heteronomiſch genannt werden müſſen, indem ſie ihrer Conſequenz nach alle genöthigt bleiben, anſtatt des reinen Werthes der Geſinnung und des reinen Rechtes der Perſönlichkeit irgend eine Regel der Glückſeligkeit oder einen Ausſpruch des Sinnes zum oberſten Geſetz zu machen.

Wollen wir aber geſchichtlich genauer urtheilen, ſo muß ich, noch abgeſehen von dem, wie Kant in der Ausführung ſeiner eignen Lehre gefehlt hat, folgende Bemerkungen wiederholen.

In der neueren Geſchichte der Philoſophie ſtand erſt der philoſophiſchen Ethik überhaupt der poſitiv theologiſche Spruch entgegen, was recht und gut ſei, erkennen wir aus Gottes Wort. Wird nemlich hier nur Berufung auf poſitive Offenbarung eingelegt, ſo geht uns die Sache nichts an, da hätte Philoſophie nicht mitzuſprechen. Soll dagegen erſt durch eigne Einſicht beſtimmt werden, was recht und gut ſei, um dies dann für Gottes Gebot zu erklären, ſo wird ein anderweites philoſophiſches Princip vorausgeſetzt und dieſes müſſen wir zuerſt beſtimmen.

Dafür begegneten uns nun neben den nackten Lehren der Selbſtſucht und den offenbar nur abgeleiteten, welche Gewohnheiten der Erziehung oder des bürgerlichen Lebens zur Erklärung vorſchlugen, nur die zwei Verſuche,

der Wolfische unter dem Princip der Vollkommenheit und der englische unter dem Princip des Wohlwollens. Gegen das Princip der Vollkommenheit hatten wir einzuwenden, daß es für sich ein leeres formales sei, mit dem erst etwas bestimmtes gefordert wird, wenn dem Gehalt nach angegeben wird, worin die Vollkommenheit des Menschen bestehe. Dies führt also nur auf empirisch psychologische Bestimmungen und mit diesen auf Glückseligkeit zurück, wenn man ihm nicht erst das Kantische Princip der reinen Gesinnung und der persönlichen Würde überordnet.

So weit behält Kant vollkommen das Vorrecht. Gehen wir aber der englischen Lehre vom Wohlwollen oder der einfachen christlichen des Christian Thomasius von der allgemeinen Menschenliebe genauer nach, so werden wir über die ersten pathologischen Auffassungen von Liebe und Wohlwollen doch wenigstens mit Adam Smith zu den allgemeingültigen uneigennützigen Trieben geführt, in denen offenbar das Kantische Princip zu Grunde liegt, aber allerdings durch das sensualistische Vorurtheil in den Lehren vom moralischen Sinn und vom uneigennützigen Mitgefühl nur verkannt und mißdeutet wurde.

Noch anders aber müssen wir die Kantische Lehre der reinen sokratischen Ethik entgegenstellen. Will er hier alle andere Lehre als Eudämonismus, das heißt bei ihm als genußsüchtige Glückseligkeitslehre, gegen seine Eleutheronomie zurückstellen, so behält er zuletzt unrecht. Wir sahen, wie die reinen Sokratiker, Platon, Aristoteles, Zenon in dem reinen innern Werth der Tugend, in dem innern Werth der Gerechtigkeit das höchste Gut für den Menschen anerkannten, in der Ausführung aber mehr oder weniger inconsequent

bleiben mußten, weil sie die herrschende Idee der persönlichen Würde dabei nicht klar genug erkannt hatten. In diesem großen Gedanken hat also allerdings Kant seine Lehre über jene erhoben und ihr erst ihr wahres Princip gegeben. Allein daneben sieht sich Kant religionsphilosophisch doch bewogen, zwar die Tugend als das höchste Gut (summum bonum) anzuerkennen, aber darüber hinaus noch ein vollendetes Gut (bonum consummatum) zu verlangen, welches in der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit kraft der ewigen Vergeltung werde hergestellt werden. Nun frage ich: ist dieses Ideal des vollendeten Gutes wohl mehr ein Ideal irdischer menschlicher Wünsche oder ein religiöses der ewigen Hoffnungen? Wer erkennt es nicht als ein Ideal menschlicher Wünsche: mit rechter Kraft der Tugend wirksam in einem ausgebreiteten Geschäftsleben zu stehen, umgeben von einem blühenden Familienkreis, von treuen Freunden, als Bürger einer ehrenwerthen Gemeine in einem ruhmgekrönten Volke. Steht mir nicht dagegen das religiöse Ideal so, daß mir unter alle diesen Gütern nur die Reinheit der Gesinnung und die Kraft der Gerechtigkeit und reinen Liebe in mir von ewiger Bedeutung bleibt kraft des eleutheronomischen Ideals? So ist also wol das erste ganz richtig des Aristoteles menschliches Ideal der Eudämonie, welches Kant fälschlich nahe bei zu einem religiösen gemacht hat.

Die Grundgedanken von diesem selbstständigen innern Werth der Pflicht, ihrer unverbrüchlichen Nothwendigkeit und der erhabenen Idee der Achtung der persönlichen Würde gaben allen ethischen Ansichten bei uns einen höheren Aufschwung und eine neue Lebenskraft. Dieser herrschende Grundgedanke belebt dann

auch seine ganze Lebensansicht von Tugend und Recht und daneben steht dann noch der andere, in welchem er die Idee der Reinheit des Herzens, jene Seele der christlichen Moral, so genau schulmäßig erläutert in der Lehre vom reinen Willen als dem höchsten Gut für den Menschen und dem alleinigen, in welchem der Mensch selbst gut gefunden wird. Genauer aber seiner Tugendlehre und Rechtslehre zu folgen, das würde uns hier zu sehr ins besondere führen. Es gilt darin vorzüglich, was wir anfangs bemerkt haben, daß er die Ansichten seines Zeitalters schärfer und vollständiger ausbildete. Für den reinen Theil der Lehre gewährt auch hier seine Methode den Vortheil des systematischen Ueberblicks der Principien. Dies gilt in gleicher Weise für die Lehre von den Tugendpflichten wie für die Rechtslehre, indem das reine Princip der Achtung der persönlichen Würde des Menschen, den klaren Grundgedanken für nothwendige sittliche Pflichtanforderung durch die ganze Tugendlehre hin anerkennen und in der nun richtiger nur auf die gesetzliche Vereinigung im Staate bezogenen Rechtslehre zugleich einsehen läßt, wie und warum persönliche Selbstständigkeit, persönliche Freiheit und persönliche Gleichheit der Bürger hier die Grundforderungen alles Rechtes bleiben. Auf mehr besonderes will ich erst bei den Gegenerinnerungen gegen diese Kantischen Lehren zu kommen suchen.

Aber die Rechtslehre führt zur Politik und diese verbindet sich mit der Philosophie der Geschichte der Menschheit.

2) Neben diesem habe ich also noch Kants Fortbildung der Idee der Geschichte der Menschheit zu erwähnen. Er unternimmt nicht selbst die Geschichte der Menschheit zu erzählen, aber er sucht ihre Aufgabe

näher zu bestimmen und hält ihre Lösung durch einen hinlänglich geschichtskundigen Philosophen für möglich.

Man kann sich die Aufgabe einer Erzählung der Geschichte der Menschheit im Großen auf zweierlei Weise stellen. Einmal in freierer Art, wie so viele große Geschichtschreiber diese Idee vergegenwärtigen, wie zum Beispiel Hume, Adam Smith, Montesquieu, Gibbon dahin gehörige Ausführungen gaben und wie bei uns Herder, wenn wir von seinen ersten geologischen Phantasien absehen und nur seine Schilderungen der Völkergeschichten berücksichtigen, dieser Aufgabe nachging. Man sucht hier eine Schilderung der Geschichte der Menschen unter den allgemeinen Naturgesetzen des Erdenlebens der Menschen und führt dies aus in Rücksicht der Entwickelung des Lebens der verschiedenen Völker, indem man jedes Volksleben nach allen seinen geistig bedeutsamen Formen des geselligen Lebens in Wissenschaft, Kunst, Sitte, Gesetz und Religion schildert. Zum andern in der gebundneren Weise, daß man einen fortlaufenden geistigen Entwickelungsgang in der ganzen Geschichte der Menschheit anticipirt und diesen dann in der wirklich verlaufenen Geschichte nachzuweisen sucht. Dies letztere ist Kants Idee, zu deren Entfaltung nachher so manche Versuche gemacht worden sind.

Kant weist für diese Idee zuerst sehr gut nach, daß der Zweck in dieser Geschichte der Menschheit weder in der Sittlichkeit noch in der Glückseligkeit gefunden werden könne, sondern nur in der fortschreitenden Cultur des Menschengeschlechts, das heißt in seiner allmählich größeren Befähigung die Zwecke mit Glück zu verfolgen, die sich der Mensch für sein Leben selbst aufgiebt. Er giebt dafür folgende erste Sätze. Am Menschen sollten sich diejenigen Anlagen, die auf den Ge-

brauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Der Mensch soll alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringen und keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaft werden, als die er sich selbst frei vom Instinct durch eigne Vernunft verschafft hat.

Davon macht er aber nur eine politische Anwendung. Er meint: das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Daher nennt er das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Für dessen Ausführung fordert er das weltbürgerliche Ganze in einer rechtlichen Verbindung aller Staaten um das ganze Rund der Erde und erklärt dies für den letzten Zweck der Natur, der in der Geschichte der Menschen erreicht werden soll.

3) Diese praktische Philosophie findet nun ihre Vollendung und ihren Abschluß in der Religionsphilosophie. Die ganze Kantische Lehre ist von ihrem Anfang an in ihrem innersten Kern Religionsphilosophie. So zeigt es sein Kanon der Vernunft in dem Ideal des höchsten Gutes und der ganze Gedanke des Primates der praktischen Vernunft. Das ganze Wesen der Dinge hat ja nur für ein vernünftiges Wesen Bedeutung und zwar so wie dieses in seinem reinen Willen in sich gut ist, als Zweck an sich besteht und von uns allein als Endzweck gedacht werden kann. So hat er die religiö-

sen

sen Ideen als den Gipfel seiner praktisch philosophischen Betrachtungen in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft behandelt. Dabei aber sah er ein, daß die religiösen Ueberzeugungen kein Gegenstand des Wissens sein können, sondern ein Gegenstand jenes Glaubens der christlichen Lehre bleiben. „Glaube, sagt er, ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen. Glaube ist ein freies Fürwahrhalten im Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes.“

Die Macht und das Recht dieses Glaubens hatte er nun wissenschaftlich nachzuweisen. Dessen Ausspruch behielt ihm aber, so klar ihm selbst der Gedanke war, noch bedeutende Schwierigkeit, weil er meinte, diesen Glauben mittelbar durch Beweise sicher stellen zu müssen, anstatt ihn als eine unmittelbare Ueberzeugung der reinen Vernunft zu fassen.

Daher finden wir auch bei ihm zwei getrennte Behandlungsarten der religiösen Ideen. Nemlich die eine ganz unabhängig von der Betrachtung der positiven Religion in der Kritik der praktischen Vernunft und der teleologischen Urtheilskraft, die andere aber in Beziehung auf die positive Religion in dem besondern Werk: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Dieses letztere muß ich hier noch genauer beachten.

Wir haben auch hier sein unparteiisches, klares, festes und ruhiges Urtheil anzuerkennen in Rücksicht des von Zeit zu Zeit erneuerten theologischen Streites über

die Unsicherheit in der Geschichte der Entstehung der christlichen Religion und dafür, daß nur moralische Ueberzeugungen den wahren Religionsglauben begründen und beleben, geschichtliche Ueberlieferungen und in diesen gestiftete Gebräuche für die religiöse Ueberzeugung aber nie etwas wesentliches seien, vielmehr die Heilighaltung bloß äußerlicher Gebräuche immer nur einen dem Aberglauben verfallenen Afterdienst Gottes gebe.

So geht ein tief bedeutsames helles Urtheil über Religionsangelegenheiten durch die ganze Schrift. Aber doch bleibt einiges unklar, weil er die dichterische Bedeutung alles positiven in den religiösen Vorstellungsarten nicht durchschaute, wiewol diese eine nahe Folge von seinen Lehren ist, daß die Ideen des Absoluten nur eine grenzbestimmende Bedeutung für die Vernunft haben und nur nach Analogien auf unsre Erkenntniß bezogen werden können. Er bleibt in diesen Betrachtungen eigentlich bei Lessing's einfachem Spruch: ewige Wahrheiten können nicht geschichtlich begründet werden, das heißt bei jener wichtigen Lehre, welche zwar die Rationalisten in Holland, bestimmter die Deisten in England, allem Aberglauben an allein seligmachende Glaubensartikel entgegen gesetzt hatten. Aber diese Lehre blieb immer die gehaßte, mit Zank und Gewaltthat hitzig verfolgte. Hatte man nicht den Rousseau alle seine Paradoxien gegen Aufklärung und Staat ruhig aussprechen lassen, aber sobald er mit noch so ruhig leidenschaftloser Rede in seinem Emil diese Wahrheit traf, fuhr katholische und protestantische Geistlichkeit gegen ihn auf mit Verfolgungen, gegen die nur König Friedrichs heller Gedanke ihn schützen konnte. Und wie ging es nicht dem Lessing mit dem grimmigen Hauptpastor zu Hamburg? Wie in gelinderer Weise dem

Kant selbst nach König Friedrichs Tode der Berliner geistlichen Behörde gegenüber. Aber der Grund dieses immer wiederkehrenden Zankes liegt darin, daß der helle Gedanke hier zwar immer richtig gegen den kirchlichen Aberglauben steht, aber die hohe Bedeutsamkeit der positiven Religion in Staat und Leben nicht zu finden wußte, weil er die hohe Macht der dichterischen Gedankenbewegung im Völkerleben nicht erkannte.

So erklärt Kant eigentlich die Religion philosophisch bloß als die Vorstellung des Sittengesetzes als göttlichen Gebotes und also der sittlichen Gesinnung als der gehorsamen Unterthanschaft im Reiche Gottes, und sieht so die Religionsgesellschaft in der Kirche als eine ethische Gemeinschaft zur Stiftung des Reiches Gottes auf Erden an. Aber im religiösen Vernunftglauben steht doch neben dem Glauben an Gott und ewiges Leben noch mit dem Bewußtsein der Freiheit unsers Willens verbunden das religiöse Schuldgefühl und dann der Glaube an die vollständige Reinigung unsers Willens, die uns im Erdenleben unerreichbar ist. Auf die Schärfe dieses Gedankens ist Kant durch die philosophische Erörterung allein nicht geführt worden, aber hier tritt er ihm aus der Vergleichung mit den positiven Religionsvorstellungen entgegen und so erörtert er ihn hier im ersten Abschnitt unter dem Namen eines radicalen Hanges zum Bösen im menschlichen Willen nebst der Vorstellung von der Tilgung desselben. Dieser erste Abschnitt von der Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten in der menschlichen Natur ist daher von philosophischem Inhalt und die Rechtfertigung der alten Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen aus der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens scharf und richtig entwickelt. Zu diesem giebt Kant

dann noch die drei Abhandlungen vom Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen; dann vom Siege des guten Princips über das böſe und endlich vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. So viel Treffliches nun auch in den Ausführungen dieſer Lehren geſagt iſt, ſo ſcheint Kant ſich doch in eine bildliche Vorſtellungsweiſe theils vom Glauben ſelbſt, theils von den poſitiven Religionen verwickelt zu haben, in der er ſich ſelbſt nicht recht klar iſt.

Er geht hier aus von dem Glauben an den Sohn Gottes als das Urbild ſittlicher Reinheit und das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit, verlangt dann, daß unter dieſem Ideal die Menſchen zu einem ethiſchen Gemeinweſen zuſammentreten ſollen und lehrt, wie dieſes geſchichtlich durch einen ſtatutariſchen Kirchenglauben, gegründet auf heilige Schriften, herbei geführt werden müſſe, wie aber der Kirchenglaube zu ſeinem Ausleger den reinen Religionsglauben habe und der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des reinen Religionsglaubens die Annäherung des Reiches Gottes ſei.

Hier ſcheint er mir nun von ſeinem Standpunct gewichen und aus der Religionsphiloſophie auf eine nur geſchichtliche Betrachtung übergegangen zu ſein. Er geht von dem Glauben an die ewige Läuterung unſers Willens zu einer willkührlichen Deutung des chriſtlichen Mythus vom Sohne Gottes über, dann aber von da weiter zu einer Anſicht des Ganzen der Religionsgeſchichte, wobei er den erſten Gedanken der Reinigung unſers Willens aus dem Auge verliert, und die Annäherung des Reiches Gottes nur in der philoſophiſchen Ausbildung der religiöſen Ueberzeugungen in der kirchlichen

Herrschaft des reinen Religionsglaubens der Vernunftreligion findet. Für unsern Zweck kommt es dabei nur auf den einen Gedanken an: Gründung der positiven Religion auf heilige Schriften. Kant geht hierbei nur von der geschichtlichen Bemerkung aus, wie sich heilig gehaltene Schriften als der festeste Wiederhalt zur Vererbung und Erhaltung einer bestimmten sittlichen und religiösen Ausbildung zeigen. Und in der That, Griechen und Chinesen wissen wol, daß von Beginn her Menschen die Feder geführt haben, aber die vorderasiatischen und indischen Priesterschaften gründen meist das Vorurtheil, daß ihre ältesten Schriften von besonderer göttlicher Eingebung seien, ja die Erben der ebräischen Literatur dehnen dies so weit aus, daß sie alle alten ebräischen Bücher, selbst rohe Kriegsgeschichten und Liebeslieder für heilige Schriften halten. Nun zeigt der Erfolg: vor bald zweitausend Jahren wurde das Heiligthum zu Jerusalem zum letzten Mal zerstört und noch folgen die Juden dem mosaischen Glauben, während die griechischen und römischen Götter, denen jene Zerstörer huldigten, lange von der Erde verdrängt sind. Vor mehr als tausend Jahren zerstörte das Schwerdt des Islam den magischen Cultus zum letzten Mal und noch glauben die Ghebern an Zoroasters lebendiges Wort. Die Macht des Koran wurde durch das Schwerdt gegründet; das Schwerdt ist lange zerbrochen und der Glaube des Koran besteht unverändert. Der Glaube des neuen Testamentes ist nie an einen politischen Mittelpunct gebunden gewesen und verbreitet sich nach und nach immer rascher über alle Völker der Erde.

Aber alle Schrift bedarf der Auslegung und so kommen wir mit Kant hier auf die einzig entscheidende Lehre in der Lehre von den Principien der Auslegung

heiliger Schriften. Mit gewohntem scharfen Ueberblick stellt Kant die drei Arten der Auslegung neben einander*). Die erste ist die Auslegung nach den Grundgedanken der Vernunftreligion, „eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Rücksicht des Textes oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wol gar entgegenwirkt.“ Die zweite Art der Auslegung ist die schriftgelehrte, welche in ihrem ganzen Umfang nach den Grundsätzen der Sprachforschung, Geschichtsforschung und des wissenschaftlich kundigen Urtheils geleitet werden müßte. Endlich die dritte ist eine Auslegung, „welche weder Vernunft noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen.“

Diese Unterscheidung werden wir ganz genehmigen müssen, aber bei der Nebenordnung und Unterordnung der drei Auslegungsarten werden wir Kant nicht beistimmen können. Er giebt der Vernunftauslegung das erste Recht, gesteht der schriftgelehrten Auslegung untergeordnete Ansprüche zu und weist die Gefühlsauffas-

*) Religion inn. d. Gr. d. bloßen Vernunft. S. 149. f.

ſung in höchſter Inſtanz ganz ab, weil ſie der Schwärmerei Thür und Thor öffne. Er führt für dieſes Recht der Vernunftauslegung an, daß ſchon die Stoiker ſie bei der Deutung der griechiſch-römiſchen Mythologie angewendet haben, daß ſie oft bei Juden und Chriſten, bei der Deutung des Koran und der Veda vorkomme. Und in der That wir können ihr anſcheinend leicht das Wort reden. Wenn wir uns einbilden, Gott habe gewiſſe Schriften durch ſeine Heiligen ſelbſt ſchreiben laſſen, ſo müſſen wir annehmen, daß jeder Satz darin wahr, nur wahr, ganz vollkommen wahr ſei. Sollte es dann treffen, was freilich ſehr unglücklich wäre, daß ein ſolches göttliches Wort nicht von einem Jeden, der es hört, gleich verſtanden und unüberwindlich klar eingeſehen würde, ſo dürfte man doch nur das Princip der Auslegung vorausſetzen: jedes göttliche Wort ſchlechthin als Wahrheit auszudeuten und als vollendete Wahrheit. Dies iſt doch wol Kants Forderung. Die Philologen und Geſchichtsforſcher ſchüttelten den Kopf dazu und wenn jemand, wie der Kirchenrath Paulus, dieſer Maxime ganz aufrichtig folgt, ſo haben ihn doch manche Schriftgelehrte in Verdacht der Unehrlichkeit. Das iſt ſchlimm! Aber der Philoſoph hat eben recht und unrecht zugleich. Es iſt leider nur des Ariſtoteles **sophisma ignorationis elenchi** in beſtimmteſter Bedeutung oder der Lügner des Eubulides in Frage. Legt ihr den Widerſpruch in die Vorausſetzungen, indem ihr Menſchenwerk für Gottes Werk erklärt, ſo muß er wol auch im Schlußſatz bleiben. Alles wol erwogen werden wir alſo dieſe Maxime nur als ein Nothmittel für Zwiſchenverhandlungen gelten laſſen können, müſſen ſie aber in höchſter Inſtanz ganz verwerfen. Die ſo erhaltene Lehre iſt großentheils kalt und todt, wie die Allegorien der

Stoiker; ſie thut dem poſitiven Glauben zu wenig, indem ſie ſich ihm nur ſcheinbar anſchmiegt und dem poſitiven Unglauben zu viel, indem ſie mit dem Aberglauben unterhandelt. So iſt auch der bei uns neu verſuchte Gnoſticismus nur eine andere Weiſe denſelben Fehler zu begehen.

Für die Gefühlsauslegung muß ich hingegen günſtiger entſcheiden als Kant. Die Vernunftauslegung wird eigentlich nur durch einen ſcholaſtiſchen Irrthum neben der ſchriftgelehrten gefordert. Im Leben haben ſich nur gelehrte Auslegung und die des Gefühls allmählich mit einander zu verſtändigen, indem die erſte allein die Sache der Schule, die Gefühlsauslegung allein die Sache des Lebens bleiben ſoll. Dem klar denkenden Manne wird es jetzt doch wol leicht deutlich werden, daß die dem Volksglauben religiös geweihten Schriften keine Lehrbücher für beſtimmte Kenntniſſe und Einſichten, ſelbſt keine Lehrbücher zur Begründung des Glaubens an Gott, Freiheit und Ewigkeit ſein ſollen, ſondern daß ihr einziger wahrer Zweck liege in der Weckung und Belebung des ſittlichen und religiöſen Gefühls der Liebe und des Friedens Gottes, der höher als alle Gedanken; der Weckung und Belebung dieſer Gefühle vorzüglich in der Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes, die ſich in dem öffentlichen religiöſen Leben der Gemeine kund giebt. Dafür iſt nun kein anderes Zeugniß des wahrhaft frommen Geiſtes zu finden als das unbefangene Gefühl: hier ſind Worte des ewigen Lebens! Keine junge Kunſt der ſchöneren oder wiſſenſchaftlicheren Rede kann da eintreten zum Erſatz der alten Worte des Bundes, welche bald ſeit Jahrtauſenden das fromme Gefühl der ganzen Volksgeſellſchaft verbunden haben. Darin allein liegt ohne allen Aberglauben das Geheimniß der gottgeweihten Schriften. Um

meine Meinung deutlich zu machen, weise ich am besten darauf hin, wie vielen im Volke wol gleicher Trost, Ermunterung und Ermahnung aus dem Gesangbuch wird, wie aus der Bibel. Wie ist wol diesen schlechten Reimen die milde und doch so tiefe Macht über das Gemüth gewährt ohne den Reiz der Erzählung, ohne die Belebung der Phantasie, ohne geheimnißvolle Belehrung, ohne allen dogmatischen Schulwitz? Nur durch die Weckung der Gefühle für die Reinheit des Herzens, für die Liebe und Gerechtigkeit; der Gefühle des innern Friedens der Seele, des Vertrauens auf Gott. Dabei kommt es auf gar keinen Streit über die Richtigkeit von Lehrsätzen, auf keinen Streit um die Wahrheit von Geschichtserzählungen an, sondern die Unterweisung an den Verstand geht einen andern Weg für sich; als religiöse Unterweisung aber nie mit wahrem Erfolg, wenn jene Weckung frommer Gefühle nicht vorausgegangen ist. Dies ist das Geheimniß des geläuterten Mysticismus und die Ursache, warum starke Geister, in denen Ernst und Treue lebte, sich so gern mit Tauler und Thomas von Kempen befreundeten.

So führt mich die Kritik der Kantischen Lehre von der Schriftauslegung von selbst auf die veränderte Ansicht, welche ich von der Philosophie der positiven Religion erhalten habe. Meine veränderte Ideenlehre führt, wie ich hier gleich zeigen werde, auf eine philosophische Glaubenslehre, deren religiöse Ueberzeugungen uns aber ästhetisch belebt werden müssen, und daraus ergiebt sich, daß alle positiven Religionsvorstellungen nur von dichterischem Ursprung seien und in der Wahrheit der Schönheit für die ewigen Hoffnungen leben. Die ermahnende und warnende Rede vor dem Volk sollte sich deswegen nie auf dogmatische Belehrungen oder gar Streitigkeiten

einlaſſen, ſondern hier nur das Gefühl beleben, indem ſie ſich der Dichtung bedient, die ſie als der Gemeine bekannt vorausſetzt. Die unterweiſende Rede ſollte hier nur eine ethiſche ſein, welche von Pflicht und Recht, Liebe und Friede ſpricht.

Dieſes mein Urtheil über die Gefühlsauslegung religiöſer Sprüche beruht auf der richtigeren Anſicht des Wahrheitsgefühles. Das geſund ausgebildete Wahrheitsgefühl iſt der rechte Führer des Gewiſſens und das alleinige Vermögen der getreuen Auffaſſung von poſitiver Darſtellung religiöſer Ideen. Iſt nun das Recht und die Macht dieſer Wahrheitsgefühle anerkannt, ſo können wir dann gewahr werden, daß ſo viel auch ſchriftgelehrte Theologen gegen die Kantiſche Vernunftauslegung heiliger Schriften proteſtirt haben, dieſe doch gar nicht etwa Kants neuer Einfall, ſondern die alte theologiſche Praxis iſt. Auch bei dem feſteſten Glauben an die Heiligkeit einer Schrift ſuchen doch die Meiſten ihre Sprüche, ſo weit es geht, mit der geſunden Vernunft zu vereinigen; wie ſo viele der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte phyſiſche Bedeutung haben geben wollen, wie ſo mancher die Wunder, welche Jeſus verrichtet haben ſoll, durch den thieriſchen Magnetismus erklären wollte. Dies iſt denn freilich ungeſchickter Irrthum in alle den Fällen, wo in der Schrift geſchichtliche oder naturwiſſenſchaftliche Fehler vorkommen, aber anders ſteht es mit den nur moraliſchen Lehren und Ausſprüchen. Dieſe ſucht doch ein Jeder, dem ſie einmal lieb geworden ſind, auf die reine Wahrheit zu deuten und mit unbefangenem Gemüth wird er dies auch immer können, indem er ſich nur von ſeiner eignen treuen Ueberzeugung führen läßt und es mit den Worten der Schrift gar nicht genau nimmt, auch bei allzu harten

Verstößen in Schriften des alten Testamentes sagt: dieser Spruch geht dich nichts an.

So stimmt das fromme Gefühl gemeiner Leute. Aber diese sind meist Feinde der Philosophie; wir dagegen ihre Freunde und so giebt es leicht Verdruß! Soll nun dieser in der kirchlichen Ordnung vermieden werden, so muß man einsehen lernen, daß Lehrmeinungen ein wissenschaftliches Werk sind. Sie sollen aus Philosophie, Mathematik und Erfahrung begründet werden, sind aber nicht aus Sprüchen der heiligen Schrift zu beweisen. Denn heilige Schrift ist kein Lehrbuch, sondern das Wort der Ermahnung, Erweckung, Ermunterung und des Trostes. Aller kirchliche Widerstreit beruht nur darauf, daß man wissenschaftlich aus heiligen Sprüchen hat Lehrsysteme ableiten und beweisen wollen, sich dann darüber stritt und nun gar bestimmte Lehrbegriffe gebot. Die Kirchenlehre gebot Dogmen über Dreieinigkeit und die Naturen in Christo, während doch in den Schriften des neuen Testamentes keiner von diesen Begriffen vorkommt. Dagegen ist die wahre protestantische Forderung der Glaubensfreiheit, daß niemand eine bestimmte Deutung der heiligen Schrift aufgedrungen werden dürfe. Auch der Gelehrteste kann wissenschaftlich für Ethik und Religionsphilosophie sehr viel aus der Bibel lernen, aber er sage nie: dies ist wahr, *weil* es in der Bibel steht, sondern: dies ist wahr, *wie* es in der Bibel steht.

Dagegen aber bleibt es eine wichtige Angelegenheit der Regierung: zu wehren, daß nicht gemeinschädlicher Aberglaube oder sittenverwirrende Lehre im Volke verbreitet werde, denn dies ist von wissenschaftlicher Entscheidung. Allein hier liegen für das Leben die großen Schwierigkeiten, indem abergläubisches, schwärmerisches Urtheil wissenschaftliche Irrthümer für religiöse Ueber-

zeugungen ausgiebt. Hier kann nur, wie Friedrich der Große das Beispiel gegeben hat, die helle über dem Streit der Parteien stehende Einsicht des Gesetzgebers den Zank beschwichtigen.

4) Diese meine Gleichstellung von Gefühlsauslegung und Vernunftauslegung heiliger Schriften stimmt nun nicht mit Kants Ansicht. Ihn führt vielmehr die Forderung der Vernunftauslegung zu dem mißlichen Versuch, religiöse Dichtungen philosophisch wissenschaftlich auszudeuten, wovon ihn schon die geistlose Kälte der stoischen Allegorien hätte abhalten sollen. So deutet er vorzüglich in der Abhandlung vom muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte die mosaische Erzählung vom Sündenfall als ein Philosophem und eben so in der Abhandlung vom Kampfe des guten und bösen Princips im Menschen den Mythus vom Streit des Sohnes Gottes mit dem Teufel. Im zweiten hat er nur den alten Mythus in eine schwerfällige philosophische Symbolik umgesetzt, bei der Deutung der mosaischen Erzählung aber religiöse Idee und politische Betrachtung mit einander verwechselt. Das mosaische Gedicht faßt das Erwachen des Schuldgefühls im Menschen nach dem Bilde eines ungehorsamen Kindes, welches sich selbst den Vorwurf über den Ungehorsam macht und verbindet damit die Vorstellung, daß zur Strafe für den Ungehorsam Gott Schmerz und Mühseligkeit über das Menschenleben verhängt habe. Diesen moralischen Anfang der Menschengeschichte mit dem Erwachen des religiösen Schuldgefühls erleben wir noch täglich beim Erwachen des sittlichen Lebens im Kinde. Aber Kant ändert den Stand der Erzählung nun so um, daß der Anfang der Geschichte das erste Erwachen des verständigen Bewußtseins aus dem thierischen Instinct heraus sein soll, indem aus dem Stand der Un-

ſchuld des thieriſchen Inſtinctes die erwachende Vernunft nur durch den Sündenfall zum Bewußtſein der Freiheit gelangen könne. Dies nun iſt unrichtig. Thieriſcher Inſtinct iſt freilich ſchuldlos, weil er unfähig iſt, ſich zu verſchulden, aber nicht unſchuldig. Seine Gier, ſein Grimm und ſeine Furcht zeigen ihn eben ſo unſelig wie den Verſchuldeten. Beſſer iſt hier der Spruch des Apoſtel Paulus von der ſeufzenden Creatur, die ſich nach Erlöſung ſehnt. Wenn ein roher Wilder ſein verſtandloſes Leben in Gier, Grimm und Furcht verbrachte, und nun ein Lehrer der Milde und des Friedens ſich ſeines Gemüthes bemächtigt und ihm den innern Frieden bringt, ſo wird dieſer Wiedergeborne im geweckten religiöſen Gefühl auf das rohe Leben mit Schuldgefühl als auf das Leben der Sünde zurückſehen und ſich leicht bereden laſſen, wie jene Grönländer, den Torngarſuk, den ſie zuvor als Gott fürchteten, nun für den Teufel anzuſehen, von deſſen Gewalt er durch den Gott des Friedens befreit ſei. Dies iſt eine Sache des religiöſen Gefühls und ſeiner Bilder, die Fortbildung des Verſtandes im Menſchenleben hat es hingegen gar nicht damit, ſondern mit dem für ſich ſchuldloſen Kampf mit dem Irrthum für die Wahrheit zu thun.

So ſind die Perioden vor dem Irrthum oder der Unwiſſenheit, im Irrthum oder des erwachenden Verſtandes und der Befreiung vom Irrthum in der gewonnenen Einſicht nur Perioden der Entwickelung der Erkenntniß und nicht der Willensfreiheit. Solche Vergleichungen der Geſchichte ſind nur von politiſcher und nicht von religiöſer Bedeutung.

Durch dieſen Fehler hat Kant in die mißliche geſchmackwidrige Lehre einer feinſollenden Philoſophie der Mythologie eingeleitet.

Zweites Kapitel.

Kant's Schule.

1. Andeutung der Mängel, welche in Kant's Ausführung seiner Lehre geblieben sind.

§. 187.

Der Erfolg der Kantischen Arbeiten ist für die Philosophie von ganz allgemein europäischer Bedeutung. Durch die Trennung der Logik von der Metaphysik vermittelst der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile ist der Grundirrthum des logischen Dogmatismus also der epistematischen Umstellung des aristotelischen Philosophems beseitigt und dadurch die ganze Frage der Philosophie auf die Möglichkeit der synthetischen Urtheile **a priori** gestellt. Mit der Beantwortung dieser Frage hat Kant ferner den Streit der cartesischen Schule, den Streit zwischen Locke und Leibnitz geschlichtet und zur systematischen Ausführung der ganzen Metaphysik geführt. An dem Leitfaden der analytischen Urtheilsformen weist er das System der metaphysischen Grundbegriffe (die Kategorien) nach; zeigt, daß diese nur durch die Verbindung mit den mathematischen Schematen der Zeitbestimmung Anwendung in der menschlichen Erkenntniß finden können und kann so das System der metaphysischen Grundsätze für die Naturwissenschaften vollständig aufzeigen. Ferner zeigt er, daß wir im reineren Denken diese Grundbegriffe nur durch die Verneinung der Schranken des mathematischen Schematismus, die wir in den Ideen des Absoluten aussprechen, weiter anzuwenden vermögen und daß dieses nur durch die Anwendung auf das Bewußtsein der unmittelbaren Nothwendigkeit im kate-

gorischen sittlichen Gebot, das heißt durch die Idee der absoluten persönlichen Würde geschehe.

So hat uns Kant durch die Scheidung des analytischen vom synthetischen von allen alten Spitzfindigkeiten der aristotelischen und scholastischen Metaphysik befreit, deren Bedeutungslosigkeit die englischen und französischen Lehrer lange gesehen hatten und an welchen jetzt nur noch die Unbeholfenheit solcher Denker hängen bleibt, die mitsprechen wollen, ohne sich für Philosophie selbstdenkend ausgebildet zu haben. Aber Kant gewährt uns nicht nur diesen negativen Vortheil, sondern er hat uns zugleich das ganze System der reinen Metaphysik frei gemacht und vollständig in Grund gelegt, sowol für die Metaphysik der Natur, als die Metaphysik der Sitten und die Grundsätze der Religionsphilosophie. So wie er uns durch die logische Durchbildung von den Irrthümern der Scholastiker befreite, so hier von den Irrthümern der Mystiker. Wir überblicken mit voller Sicherheit den ganzen Besitzstand unsrer Vernunft an nothwendiger philosophischer Wahrheit, wissen, daß dieser nie wird erweitert werden können und vorzüglich, daß nie ein mystisches (neoplatonisches) Abentheuer gelingen werde, welches uns durch neue Erfahrungen, innere oder äußere, zu philosophischen Entdeckungen führen sollte. So besitzen wir die allein geltende metaphysische Grundlage der Naturlehre, die einzige herrschende Idee der Tugend und Gerechtigkeit, die allein allgemeingültige Glaubenslehre.

Gleich zur Zeit der Erscheinung der Kantischen Hauptwerke wurde die allgemeine Aufmerksamkeit in Deutschland mit vorherrschender Anerkennung auf die Kantische Lehre geführt. Man erkannte die großen Vortheile der kritischen Methode und fühlte, daß diese Lehre den Streit des Naturalismus mit dem Glauben, den

Streit der Freidenker mit den Anhängern des positiven Religionsglaubens zu schlichten im Stande sein müsse. Aber nur kurze Zeit blieb das Vertrauen auf diese Lehre ungestört. Jetzt zeigt uns eine bald funfzigjährige Erfahrung, daß wir durch sie mehr zur Lebhaftigkeit des Streites als zu einer schulmäßigen Anerkennung einer festen philosophischen Wissenschaft geführt worden sind, wenn gleich allerdings in letzter Zeit die unsern und die Franzosen wieder mehr anerkennen, daß alle unsre vielnamigen Lehren doch nur in die eine Kantische Schule gehören. Die Früchte der Kantischen Lehre sind noch lange nicht reif, denn selbst die Bedeutung seiner einfachsten und durchgreifendsten Entdeckung, die des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile ist in seiner Schule noch nie mit Sicherheit allgemeiner verstanden worden. Die entscheidenden Erfolge sind erst von der Zukunft zu erwarten. Das langsame Reifen dieser Früchte hat vorzüglich zwei Gründe, einmal die Ungeduld junger Lehrer, welche wol verstanden, sich geltend zu machen, aber neue Systeme auszubilden wagten, ehe sie selbst wissenschaftlich genug ausgebildet waren, um ein gegründetes Recht zu erhalten in der Sache mitzusprechen. Die andere Ursache aber liegt in den Mängeln der kritischen Durchbildung der Philosophie, die in den Kantischen Werken noch liegen blieben.

Ich will zunächst von dem letztern sprechen.

1) Wir, seine unmittelbaren Schüler, mußten gleich einen Mangel an Concentration im Ganzen seiner Lehren fühlen, der daher rührt, daß er, so viel er auch für einzelne Lehren der Psychologie und Logik leistete, doch sich diese Wissenschaften nie im Ganzen zur eigenen Aufgabe machte. Aber davon, daß er dies nicht that, liegt der tiefere Grund in jener logischen Disposition für die beiden

erſten Kritiken, durch welche, ſo genau kritiſch die einzelnen Abhandlungen ſind, doch das Ganze unter eine von Wolf entlehnte dogmatiſche Beweisform geſtellt iſt, welche das Verſtändniß ungemein erſchwert. Ohne ſich über die Wahl dieſer Methode zu rechtfertigen, ſtellt er in Wolfiſch-Leibnitziſcher Weiſe ſeine Grundſätze des Widerſpruchs und der Möglichkeit der Erfahrung an die Spitze und beweiſt die Hauptſätze ſeines Syſtems aus dieſen, ohne anzugeben, woher er die Unterſätze ſeiner Beweiſe empfangen habe. So blieb in der Faſſung der Aufgabe der Kritik der Vernunft eine Zweideutigkeit.

Es wurde Kant ſehr bald bemerkt, daß er in Rückſicht der Kategorien quid facti allerdings nachgewieſen habe, nicht aber quid iuris. Quid facti war hier nemlich durch den Leitfaden zur Auffindung der Kategorien, durch den Parallelismus der Urtheilsformen und der Kategorien vollkommen klar, aber die Anſprüche der Kategorien an Gültigkeit für die menſchliche Erkenntniß ſollen durch die transcendentale Deduction derſelben gedeckt werden und dieſe blieb das ſchwierige in der Lehre. Kant's eigentliche Deduction der Kategorien iſt nemlich in der Lehre von der Identität aller Apperceptionen enthalten, aber darin auf eine ſehr ſchwer verſtändliche Weiſe gegeben. Daneben ſteht die untergeordnete leichtere Behandlung durch die transcendentalen Beweiſe aus dem Grundſatz der Möglichkeit der Erfahrung. Allein die Bedeutung von dieſer kann wieder nicht klar verſtanden werden, wenn man nicht die Aufgabe der Kritik der praktiſchen Vernunft mit der der reinen Vernunft vergleicht und ſich noch dazu mit Kant auf den Standpunct des Hume ſtellt.

Die objective Gültigkeit der Impreſſionen oder der ſinnlichen Wahrnehmung ſetzt er nemlich als zugeſtanden

voraus, weil der Gegenstand darin der Grund der Vorstellung von ihm sei, und an diese empirische Realität der Wahrnehmung schließt er dann alle andere durch Beweise an.

Unter dieser Voraussetzung gelingen ihm die transscendentalen Beweise dessen, wie wir vermöge des transscendentalen Schematismus durch die Form des Urtheils die objective synthetische Einheit der Kategorie an die Wahrnehmung bringen und dadurch die Einheit der Erfahrung erhalten.

Diese Beweisführung langt nun nicht an die Ideen des Absoluten, deren Gegenstände nicht Gegenstände der Erfahrung werden können. So wird Kant auf seine weitläuftige transcendentale Dialektik geführt, in der er die Untrüglichkeit aller der Versuche nachweist, welche eine solche Gültigkeit der Ideen haben beweisen wollen. Sollen wir nun aber von dieser Abweisung seiner speculativen Vernunft in Rücksicht des Gebrauches der Ideen auf die Realität der Ideen selbst geführt werden, so brauchen wir den ganz neuen Eingang der praktischen Ueberzeugung. In dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft weist er die Freiheit des Willens nach und aus ihm will er den reinen Vernunftglauben an Unsterblichkeit der Seele und Gottes Dasein beweisen. Hierbei begeht er aber den Fehler die praktische Vernünftigkeit nur in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Maxime für den Willen zu setzen, anstatt, wie er doch in der Grundlegung für die Metaphysik der Sitten gethan hat, in der persönlichen Würde den absoluten Zweck des Willens anzuerkennen.

Durch diese falsche logische Disposition der Beweisführungen wurde ihm die Einheit der ganzen Aufgabe der Kritik der Vernunft nicht klar, daher blieben seine Werke

so getheilt stehen und das ganze Problem schwer verständlich.

Einerseits steht diesem Tadel wol gleich eine Vertheidigung für Kant an der Seite, die er selbst schon gegen den scharfsinnigen Ulrich ausgesprochen hat *). Kant's Mangel liegt hier zunächst in der Unklarheit der Deduction der Kategorien. Wenn ihm nun die factisch richtige Aufstellung des Systems der Kategorien zugegeben werden muß, so ist damit der Gewinn seiner großen Entdeckung schon festgestellt und der ganzen Metaphysik Gesetz und Regel vorgeschrieben, wenn sich gleich noch so spät erst jemand fände, der nachweisen könnte, warum wir grade diese und nur diese Kategorien besitzen. Die Nachweisung, daß wir sie haben, genügt, und die steht fest. Allein auf diesem Wege des thatsächlichen allein ist in seiner Schule die Lehre nicht ruhig genug gefaßt und fortgebildet worden; man mengte immer zu bald die Deduction mit ein.

Für diesen Mangel an Einheit im Ganzen der Lehre hatte Kant gleichsam selbst schon den Namen gegeben, indem er die Kritik der Vernunft nur Propädeutik der Transcendentalphilosophie nannte, und noch ein System der Vernunft, die Transcendentalphilosophie selbst, hinzuforderte. An dies Wort schlossen sich dann auch die ersten Bestrebungen an, die Kantische Lehre fortzubilden, aber schwer war zu sagen, was diese Transscendentalphilosophie selbst eigentlich leisten solle; daher gingen die Versuche zur Lösung dieser Aufgabe streitend aus einander.

So wurde von verschiedenen Schülern die Aufgabe der Kritik der Vernunft selbst sehr verschieden gefaßt.

*) Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft. Vorrede.

In Rücksicht der Metaphysik ist dann die Hauptlehre die vom transcendentalen Idealismus. Bei der Darstellung von dieser habe ich ihn mehrerer Fehler zu zeihen. Er hat uns zwar diese ganze Lehre sehr vollständig in der Lehre von den Antinomien der Vernunft entwickelt, aber dort ist sie verflochten in die feinen Gewebe seiner so weitläuftigen und künstlichen transcendentalen Dialektik, gegen die wir schon in der ersten Darstellung seiner Entdeckungen Einwendungen machen mußten. Ihm entwickelte sich nemlich offenbar diese Lehre nach und nach aus der Leibnitzischen vom Unterschied der Erscheinung und der Dinge an sich. Kant entdeckte, wie es scheint früher, die Natur der reinen Anschauung, und konnte dadurch an die Stelle des unbestimmten Leibnitzischen Ausdruckes von der Verworrenheit der anschaulichen Erkenntniß die bestimmtere Lehre geben, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit den Grund enthielten, warum unsre anschauliche Erkenntniß nur Erscheinungen zeigen könne und nicht die Dinge an sich. Später scheint er dann erst die Amphibolie der Reflexionsbegriffe gefunden und sich dadurch den ganzen Fehler der Monadologie erläutert zu haben.

Das erste hat nun wol veranlaßt, daß er die Lehre von der Erscheinung der Dinge in der transcendentalen Aesthetik zu kurz auf eine unangemessene Weise erledigt, das andere aber ließ ihn den oben schon gerügten allgemeinen Fehler seiner speculativen Ideenlehre begehen, daß er die ganze Erkenntniß aus den Ideen mit den Fehlern des logischen Dogmatismus verwechselt. Er setzt voraus, daß wir die Dinge an sich zu erkennen vermöchten, wenn wir durch die reine Urtheilsform für sich, durch die Kategorie ohne mathematisches Schema erkennen könnten, zeigt aber dann, daß uns eine solche

Erkenntniß unmöglich ſei und nur durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe fälſchlich vorausgeſetzt werde. Dabei kommt er aber auf eine gar zu abſprechende Rede über das Ding an ſich oder den transcendentalen Gegenſtand und die Unerkennbarkeit deſſelben, ſo wie er in der Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe ſagt, es ſei von dem Dinge an ſich oder dem transcendentalen Gegenſtand völlig unbekannt, ob er in uns oder auch außer uns anzutreffen ſei, ob er mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werde oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Nach dieſen Aeußerungen läßt ſich ſeine Meinung nicht vom Skepticismus der Akademiker oder des Sextos unterſcheiden. Vergleichen wir aber das Ganze ſeiner Lehre, ſo zeigt ſich, daß er es ſo nicht gemeint habe. Schon ſein empiriſcher Realismus zeigt, wie er unbefangen die Erſcheinung eben als eine Erſcheinung der Dinge an ſich vorausſetze; nur ſo gewinnt ſeine Widerlegung des empiriſchen Idealismus Bedeutung, in der er zeigt, daß wir das Daſein der Körperwelt eben ſowol als das der Geiſteswelt vorausſetzen müſſen, weil wir ja alle Zeitbeſtimmung in unſrer Welterkenntniß nur durch unſre Erkenntniß der Körper erhalten. Vorzüglich aber iſt ſeine ganze Meinung über das Verhältniß der Erſcheinungen zu den Dingen an ſich klar und vollſtändig entwickelt in den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik in dem Abſchnitt: Beſchluß von der Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft. Dort ſagt er: nach den allerklarſten Beweiſen würde es Ungereimtheit ſein, wenn wir von irgend einem Gegenſtand mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehört, oder auch von irgend einem Ding, wovon wir annehmen, es ſei nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Er-

kenntniß Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es an ſich ſelbſt iſt, zu beſtimmen. — Es würde aber andrerſeits eine noch größere Ungereimtheit ſein, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen wollten. — Unſre Vernunft lehrt uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, aber dieſe Einſchränkung hindert nicht daß ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nemlich der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung iſt, führe, ohne uns doch von demſelben etwas an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ihren eignen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Eben ſo klar ſteht dieſer Gedanke Kr. d. r. Vernunft, Aufl. 2., Vorrede S. XXVI. und ferner, wo er beſtimmt ſagt, es ſei ein ungereimter Satz, daß Erſcheinung wäre, ohne etwas das erſcheint. So macht er für uns eine Erkenntniß nach der Analogie geltend von Gottes Weſen und dem Weſen der immateriellen Seele und lehrt, daß ſich die Vorſtellungen der Vernunft, da wo ſie praktiſch wird, nicht nur auf die Erſcheinungen, ſondern auf die Dinge an ſich beziehen.

Ganz ausführlich hat er ferner dieſen Gedanken, daß die Erſcheinung Erſcheinung der Dinge an ſich ſei, erläutert und angewendet in ſeiner ganzen Lehre von der Freiheit des Willens und vom Unterſchied des empiriſchen Charakters in der Erſcheinung und des intelligibeln Charakters dem Weſen der Dinge an ſich gemäß, ſo wie dies bei der Auflöſung der Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und in der ganzen Dialektik der Kritik der praktiſchen Vernunft der leitende Gedanke bleibt.

Selbſt Kant's ſtrenge Ausdrücke von der Unerkennbarkeit der Dinge an ſich ſind für den, der den Geiſt der ganzen Lehre einmal gefaßt hat, nicht unbedeutend. Denn Kant's Hauptintereſſe bei der ganzen Unterſuchung mußte bleiben, die nur ſchrankenverneinende Bedeutung der Ideen des Abſoluten deutlich zu machen, feſt zu halten und in allen Anwendungen zu erläutern. Wie wichtig es war, darauf alle Mühe zu verwenden, zeigt dann auch bald der Erfolg in ſeiner Schule. Fichte, der ohne dialektiſche Ausbildung nur nach den Reſultaten der praktiſchen Kantiſchen Weltanſicht griff, beachtete dieſe Warnungen nicht und vertheidigte unbeſehen wieder das Trugbild einer abſoluten Wiſſenſchaft; Schelling und Hegel gingen ihm darin blindlings nach. Ich hebe daher hier nur den Kantiſchen Fehler heraus, daß er die Idealität von Zeit und Raum oder daß die Geſetze von Raum und Zeit nur für die Erſcheinung und nicht für die Dinge an ſich gelten, in der transcendentalen Aeſthetik ſchon dadurch meint bewieſen zu haben, daß unſre Vorſtellungen von denſelben reine Anſchauungen und Formen unſers Sinnes ſeien. Dies folgt nicht. Nicht wegen des ſubjectiven der Vorſtellungsweiſe in reiner Anſchauung ſondern nur wegen des objectiven der Stetigkeit und Unvollendbarkeit von Raum und Zeit können wir in Raum und Zeit nur Erſcheinungen und nicht die Dinge an ſich vorſtellen, wie Kant dieſen Gedanken auch ganz richtig in der Lehre von den Antinomien anwendet. Jener falſche ſubjective Tadel iſt aber vorangeſtellt und leicht verſtändlich; ſo ſcheint er mir die Mißverſtändniſſe veranlaßt zu haben, welche hier den Streit um Realismus und Idealismus herbeiführten. Vorzüglich liegt darin die Urſache, warum Friedrich Heinrich Jakobi die Idee des transcendentalen Idealismus nie verſtanden hat

und dadurch ist dann weiter veranlaßt worden, daß so viele den Kantischen Idealismus mit dem von ihm verworfenen sogenannten empirischen Idealismus verwechselt und daher die entscheidende Wichtigkeit des transcendentalen Idealismus verkannt haben.

2) Dies sind die Hauptpuncte, nach denen die speculative Kantische Lehre eine weitere Ausbildung verlangte. Daneben habe ich zweitens auf die Grundlehre der Kritik der praktischen Vernunft zu sehen. Kant's Lehre von dem an sich Guten, dem innern Werth in den sittlichen Ideen und von der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft im Gegensatz gegen die Heteronomie in allen sinnlichen Begierden fand bald mit Begeisterung Beifall. Allein seine Freunde gaben ihm darin, daß er ein ganz neues Princip der Ethik gefunden habe, in zu großer Ausdehnung recht. Er hatte darin allerdings für die ganze neuere Philosophie recht, sowol gegen die positive Moral als gegen die Glückseligkeits- und Vollkommenheitslehre, aber nicht eben so gegen die Ethik des Platon, Aristoteles und der stoischen Schule. Dort steht ja auch klar und fest diese Idee des an sich Guten und des innern unbedingten Werthes der Tugend. Aber diese geschichtlichen Vergleichungen lagen damals nicht so nahe, von dieser Seite hat wol erst Schleiermacher in der Kritik der Sittenlehre die Sache erläutert. Ein anderer Fehler, ein unmittelbar logischer Fehler in der Lehre vom kategorischen Imperativ lag näher und ließ bald den gegründeten Tadel aussprechen, diese Lehre sei leerer Formalismus. Ohne einen gegebenen Zweck, der an sich Gut sei, macht er das Gebot der reinen praktischen Vernunft nur zu der Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, ohne diesem Gesetz selbst einen Gegenstand zu geben und dadurch würde er sich hier die ganze Lehre verdorben ha-

ben, wenn nicht die Ausführungen der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten daneben ſtünden, in denen er der Lehre mit der Idee der abſoluten perſönlichen Würde und des vernünftigen Weſens als Zweck an ſich die Vollendung giebt.

Die Entwickelung dieſer Lehre iſt dann ſehr klar gegeben in Rückſicht des reinen Vernunftglaubens. Jeder vernünftige Wille iſt ſich bewußt, daß er kann, was er ſoll, und darin ſeiner Freiheit. Ferner die Ueberzeugung von der Realität der ſittlichen Weltordnung ſetzt nothwendig die Unſterblichkeit der Seele und das Daſein Gottes voraus. Aber mit dieſer letzten Nachweiſung, mit den moraliſchen Beweiſen für Gott und Unſterblichkeit kann hier philoſophiſch doch nicht der höchſte Gedanke ausgeſprochen ſein. Gott und Unſterblichkeit ſollen bewieſen werden; wo liegen denn da die Vorausſetzungen, aus denen ich dieſe Glaubensideen folgern kann? Sie können in nichts anderem liegen als in Wahrheiten, die ich durch die ſpeculativen Ideen des Abſoluten einſehe, alſo können wir mit der ſpeculativen Ideenlehre nicht bei Kant's transcendentaler Dialektik, bei einem bloßen Schein der ſpeculativen Vernunft ſtehen bleiben, ſondern die Glaubenswahrheit ſelbſt muß ſich in ſpeculativen Ideen ausſprechen laſſen.

Demgemäß machte ſich das Bedürfniß einer höheren Ausbildung der Religionsphiloſophie fühlbar.

3) Dafür müſſen wir auch noch auf die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft zurückſehen. Hier ſind die kritiſchen Erörterungen mit einer ſolchen Ruhe und Vorſicht durchgeführt, daß durchaus alles, was Kant hier behauptet hat, ſtehen bleiben wird. Dies gilt nicht nur für die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft in Rückſicht der Erörterung der Ideen des Schönen und Erhabenen,

ſondern auch in Rückſicht der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, wenn wir erwägen, wie er die Unerklärbarkeit vom Begriffe eines Naturzweckes und die Ungültigkeit objectiver materialer teleologiſcher Principien für die beſtimmende Urtheilskraft nachweiſt und unſer ganzes Urtheil über die Zweckmäßigkeit der Natur nur als eine ſubjective Vorſtellungsweiſe der reflectirenden Urtheilskraft anerkennt.

Aber Kant ſcheint mir mit dem, was er geſagt, noch nicht genug geſagt zu haben. Er ſcheint mir zur Vereinigung der Natur mit der Freiheit durch die Kunſt den rechten zuſammenſchließenden Gedanken noch nicht gefunden zu haben, weil er ſich die Allgemeingefälligkeit des Schönen nur durch die Allgemeingültigkeit der Bedingungen der Unterhaltung mit denſelben nach dem Geſetz der Specification der Natur deutete, und darum die logiſche Vorſtellung von der Zweckmäßigkeit der Natur ganz von der äſthetiſchen trennte, ohne zu beachten, wie ſich beide im lebendigen ſittlichen Gefühl vereinigen, obgleich uns ſeine Erörterung des religiöſen Intereſſes an der Naturſchönheit dieſes ſchon inne werden läßt.

Deswegen führt auch ſeine Behauptung, daß wir uns organiſirte Naturproducte nach dem Mechanismus der Natur nicht als möglich denken können, leicht auf Mißverſtändniſſe. Die reflectirende Urtheilskraft wird freilich die organiſirten Naturproducte immer nach teleologiſchen Principien beurtheilen, aber nicht aus phyſikaliſchen Gründen, weil ſolche geſchloſſene Syſteme der Wechſelwirkung nach den bloßen Geſetzen des Mechanismus der Natur nicht als entſtanden gedacht werden könnten, ſondern bloß aus pragmatiſchen Gründen, weil wir nach der Analogie der menſchlichen Kunſt und der Verbundenheit der Menſchenſeele mit ihrem Leibe auch alle orga-

niſirten Naturproducte noch Analogien des geiſtigen Lebens deuten. Wir lernen dieſe Geſetze der Zweckmäßigkeit nicht von der Natur, ſondern wir tragen ſie aus unſerm Geiſte heraus in die Naturbeurtheilung ein.

Alle unſre Ideen von Zweckmäßigkeit der Natur werden alſo wol äſthetiſch gefaßt werden müſſen und im religiöſen Intereſſe an der Schönheit und Erhabenheit ihr höchſtes Princip finden.

Es giebt keinen Unterſchied der belebten und unbelebten Materie; dieſelben Stoffe, welche unter den organiſch-chemiſchen Geſetzen ſpielen, wirken auch unter den anorganiſch-chemiſchen Geſetzen; die organiſchen Gebilde entwickeln ſich nur unter andern Geſetzen der Bildungstriebe der Natur. Alle körperliche Geſtaltung entwickelt ſich unter hylologiſchen Geſetzen. Allein ſobald wir das körperliche mit unſrer geiſtig-lebendigen Anſicht der Dinge vergleichen, werden wir auf Schranken unſrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß geführt. Die äußere Zweckmäßigkeit der Organe (des Auges, der Hand, des Fußes), für die Vermittlung der Erkenntniß und der willkührlichen That, können wir nur nach einer vorausgeſetzten Zweckmäßigkeit in der Naturbildung faſſen, ohne dieſe Zweckmäßigkeit doch nach einem Naturgeſetz verſtehen zu können. Eben ſo bleiben uns alle Verhältniſſe des thieriſchen Inſtinctes unverſtanden. Dies iſt Kant's relative Suppoſition der reflectirenden Urtheilskraft, in der ſich unſer pragmatiſch wiſſenſchaftliches Urtheil dem äſthetiſchen verbindet.

Ich muß aber hier gegen Kant beſonders bemerken, daß er das teleologiſche Princip der Organologie fälſchlich wie ein transcendentales anſieht, da es doch nur der pragmatiſchen Weltanſicht und ihren empiriſchen Inductionen gehört. Dieſe pragmatiſche te-

leologiſche Auffaſſung der organiſirenden Naturtriebe gehört der beobachtenden Naturwiſſenſchaft und nicht der Religionsphiloſophie, ſie iſt keine Phyſikotheologie, wie Kant dies letztere ſelbſt deutlich macht. Der religiöſen Ueberzeugung entſpricht nur die äſthetiſche Auffaſſung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Aus alle dieſem ergiebt ſich, daß für die Fortbildung der Kantiſchen Lehre auf gradem Wege die drei dialektiſchen Anforderungen hervortreten mußten.

1) Ergänzung der Vernunftkritik durch die Transſcendentalphiloſophie.

2) Verſtändigung zwiſchen Realismus und Idealismus.

3) Beſeitigung des ethiſchen und äſthetiſchen Formalismus.

Für die Weltanſicht aber Ergänzung der Religionsphiloſophie.

An Männern nun, die dieſes Werk ergriffen, fehlte es gleich von Anfang an nicht. Jeder von uns verſuchte dieſen Mängeln entgegen ſein Heil, um die große Sache zu fördern. Die lebhafte Aufregung, welche die Kantiſche Lehre in die deutſche Literatur brachte, ließ die Anwendung dieſer Philoſophie nicht nur, wie bei jeder mehr beachteten, in allen Geſchäftswiſſenſchaften verſuchen, ſondern noch allgemeiner machte ſich gleichſam eine Meinung gelten, als ob alle Wiſſenſchaften bis auf Naturlehre, Sprachlehre und Geſchichte eigentlich nur Theile der Philoſophie ſeien. Aber grade dieſe Lebhaftigkeit der Theilnahme hat uns viel verworrene Beſtrebungen dazwiſchen gebracht, ſo daß, nachdem man eine Zeit lang in frohen Hoffnungen gelebt hatte, ſich die Meinung herum wandte zu der der hiſtoriſchen Schulen; nun ſollte überall nur die Geſchichte und das Nachſprechen gelten, ja wol

gar die Philosophie selbst in Geschichte der Philosophie verwandelt werden. Die Reaction der historischen Schulen bildete selbst bei vielen philosophirenden die üble Angewohnheit, sich nur fremder Gedanken zu erinnern, anstatt selbst denken zu lernen.

Da ist sehr zu wünschen, daß wir aus diesem Widerstreit der übertriebenen Anmaßungen der Philosophie mit der einseitigen historischen Schule bald wieder herauskommen mögen. Die erstern Anmaßungen verführen zu jener Oberflächlichkeit, die sich einbildet, ohne Erfahrung und Mathematik die Naturwissenschaften, ohne Erfahrung die Geschichte ordnen und deuten zu können. Die Einseitigkeit der historischen Schule lehrt hingegen unsre Impotenz zur Gesetzgebung und zum Selbstdenken, erklärt uns schlechthin für geistesohnmächtiger als unsre Vorfahren und dem setzt dann die philosophische Oberflächlichkeit wieder den Gedanken entgegen, daß die Geschichte selbst mit philosophischer Nothwendigkeit eingesehen werden könne, so daß endlich in Hegel's Schule Philosophie und Geschichte so vermengt werden, daß man allgemein annimmt, die Jüngeren seien immer klüger als ihre Vorfahren. In der Fortbildung der philosophischen Ansichten in der Kantischen Schule werden wir daher den besonnenen Fortschritt zu vollkommnerer Entwickelung nur streitend zwischen vielen Mißverständnissen und Fehlgriffen finden.

Es ist bei Kant wie bei Descartes erfolgt, daß fast jeder seiner Gedanken von den Jüngeren mit Lebhaftigkeit ergriffen und ausgeführt worden ist, aber sehr oft mit dem Unglück irriger Fortbildungen. So muß ich denn im folgenden zunächst nur versuchen mir Recht zu verschaffen.

2. Die Verbesserung der Mängel in der Kantischen Lehre.

§. 188.

Von hier an wird meine Rede unumgänglich eine ganz parteiische, denn ich bin unmittelbar in Kant's Schule getreten und stehe in dieser als Partei andern Parteien entgegen. Und dieses so streng, daß ich mich für den einzigen halte, welcher die Kritik der Vernunft selbst weiter fortgebildet hat. Ich meinte nemlich der Sache damit weiter helfen zu müssen, daß ich die ganze Kritik als eine philosophisch anthropologische Aufgabe behandelte. Darin sind mir Schüler gefolgt, aber ich kenne keinen der mir Gleichzeitigen, der darin eigentlich neben mir*) gearbeitet hätte.

---

*) „Der mir Gleichzeitigen" sage ich, um gegen Jüngere nicht parteiischer zu scheinen, als ich bin, denn sonst wäre meine Anmaßung wenigstens gegen Ernst Reinhold sehr ungerecht. Ich habe aber die Kritik der Versuche der Jüngeren hier wohlbedacht nicht mit gegeben, um nicht mit einer zu langen eintönig streitenden Polemik lästig zu werden. Jeder irgend bedeutende unter uns weiß und fühlt es, daß er unter dem Bann des Kantischen Geistes denkt und philosophirt, aber die meisten von ihnen sind darin ungerecht, daß sie viel zu früh und willkührlich von dem Kantischen Sprachgebrauch abweichen und dadurch die Verständigung unter uns so sehr erschweren. Diesen Vorwurf mache ich auch Ernst Reinhold, der mir in seiner Darstellung der Metaphysik S. 83. deutlich zeigt, daß er mich gar nicht verstanden habe. Die Ursache dieser falschen Abweichung von Kant ist und bleibt aber der unten von mir für die mir Gleichzeitigen genauer besprochene Fehler: Nichtverstehen des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile und Nichtverstehen des Kantischen transcendentalen Idealismus.

Die aus den Kantiſchen Entdeckungen erhaltenen Grundforderungen, denen jede Lehre treu bleiben muß, wenn ſie in der Geſchichte der Philoſophie nur neben Kant gelten will und noch mehr, wenn ſie Anſprüche daran macht, über Kant hinausgegangen zu ſein, ſind folgende

1) Nothwendigkeit der kritiſchen Methode. Nach Kant's Wort: „wer einmal Kritik gekoſtet hat, wird nie wieder zum Dogmatismus zurückkehren.“

2) Scheidung der analytiſchen und ſynthetiſchen Principien.

3) Einſicht in die rein anſchauliche Begründung der mathematiſchen Erkenntniß.

4) Einſicht, daß die ganze Löſung der metaphyſiſchen Aufgabe auf der Beantwortung der Frage, wie ſind ſynthetiſche Urtheile **a priori** möglich, beruhe.

5) Anerkennung des Syſtems der mathematiſch ſchematiſirten Kategorien als der metaphyſiſchen Principien aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß.

6) Anerkennung der Ideen des Abſoluten als der nur grenzbeſtimmenden Begriffe der Vernunft, ſo daß wir uns nur durch ihre ſchrankenverneinenden Ausdrücke der höheren Wahrheit im reinen Vernunftglauben bewußt werden können.

Dieſem Ganzen ſcheint bis jetzt unter denjenigen Schülern, die über Kant haben hinaus gehen wollen, faſt keiner treu geblieben zu ſein.

Nur das erſte, die Forderung der kritiſchen Methode und der Kritik der Vernunft, kann ich hier gleich im allgemeinen ergreifen und meinen Streit darüber zu Ende führen. Unter den Neueren haben Herbart, der ſich ſelbſt einen Kantianer nennt, und Hegel, dem dies wol zu wenig wäre, die Kantiſche Idee der Kritik der Ver-

nunft wieder verworfen. Beide haben aber nur Einwendungen dagegen gemacht mit der Frage, ob es denn leichter sei, die Vernunft zu erkennen, als andere Dinge, und ob die Selbsterkenntniß der Vernunft nicht schon die metaphysischen Wahrheiten voraussetze. Das letztere nun gewiß, aber mit dieser Frage ist die Sache gar nicht zu entscheiden.

Die größten Denker, Platon und Descartes so gut wie Kant, lehren, daß wir die philosophischen Wahrheiten nur durch einen zergliedernden Gedankengang aufhellen können, denn die Grundwahrheiten der Philosophie, die wir bei allen philosophischen Beurtheilungen voraussetzen, sind nicht für sich auf eine unmittelbar einleuchtende Weise auszusprechen, sondern die Ausbildung der Abstraction, um sie für sich abgesondert zu denken, ist grade die größte Kunst des Philosophen. Ließen sich diese ersten Wahrheiten so unmittelbar einleuchtend aussprechen, wie die mathematischen, so würden wir lange eine allgemein angenommene synthetische Aufstellung des philosophischen Systems besitzen. Zu diesem zeigte Kant nun weiter, daß die Zergliederung unsrer Gedanken es doch offenbar zunächst mit unsern Gedanken und nicht zunächst mit ihren Gegenständen zu thun habe, sie ist also eine Aufgabe der Selbsterkenntniß, der Untersuchung der erkennenden Vernunft. Und wir setzen leicht hinzu, sie muß Kritik der Vernunft zur Ausbildung der Theorie unsers Erkenntnißvermögens bleiben.

Diese Unentbehrlichkeit der Kritik der Vernunft zur Aufhellung der philosophischen Wahrheiten zeigt sich nachher noch am bestimmtesten bei der Entwickelung der Metaphysik selbst. Das lange anerkannte Räthsel bleibt hier doch der Unterschied einer niedern und höheren Wahrheit, der Naturgesetze und der Ideen des göttlichen; des

Wis-

Wissens und Glaubens. Aber eben dieser Unterschied ist ja kein objectiv im Wesen der Dinge gegründeter, kein Unterschied einer niederen und höheren Welt, sondern nur ein subjectiver Unterschied der Weltansicht, gegründet in der Natur der sinnlichen Vernunft. Dieser kann nur durch Kritik der Vernunft verstanden und erläutert werden; nur in uns liegt der Grund dieser Unterscheidung von Erscheinung und einer Erkenntniß des Wesens der Dinge selbst; nur in uns liegt der Grund dieses Unterschiedes der wissenschaftlichen Erkenntniß nach Naturgesetzen vermittelst der mathematisch schematisirten Kategorien und der Glaubensüberzeugung unter den Ideen des Absoluten. Jede hypothetische Metaphysik hilft sich hier nur mit den Fabeln willkührlich ersonnener Phantasien, um hier Weltordnungen über einander zu bauen oder den Unterschied beider Weltansichten für den Menschen abzuleugnen. Einzig die Kritik der Vernunft vermag es durch die Theorie unsrer rein vernünftigen Erkenntniß die subjectiven Gründe der Unvermeidlichkeit unsrer verschiedenen Weltansichten nachzuweisen.

Rücksichtlich der übrigen Grundforderungen, nach denen wir der Kantischen Lehre treu bleiben müssen, kann ich nur zeigen, wie ich meine der Sache weiter geholfen zu haben. Ich verweile dafür aber nur bei den Hauptlehren, und fange am besten mit dem Lobe desjenigen an, was Kant für die Logik und die psychische Anthropologie neu geleistet hat. Wiewol es ihn hinderte, daß er diese Wissenschaften nicht im Ganzen zu einer eignen Aufgabe für seine Untersuchungen machte, so haben sie ihm doch viel zu danken.

Für die Logik konnten grade nicht neue Formen gefunden werden, aber Kant hat doch zuerst den systematischen Zusammenhang und die Nachweisung der Vollstän-

digkeit der Formen sowohl für die Formen der Urtheile als die Formen der Vernunftschlüsse nachgewiesen, so daß nur in Rücksicht der disjunctiven Formen etwas zu ergänzen blieb. Dies wurde die Grundlage der Lehre von den Kategorien und die systematische Nachweisung der Bedeutung der Quantität (der Bezeichnung) im Urtheil, so wie wol Salomon Maimon diese Lehre zuerst genauer ausführte, giebt die einfachste und klarste Schlichtung aller alten und neuen Streitigkeiten um Nominalismus und Realismus. Neben dem ist hier vorzüglich noch die Unterscheidung der analytischen Begriffserklärung gegebener und der synthetischen gemachter Begriffe zu erwähnen, so wie die ganze dadurch bestimmte Lehre von den analytischen und synthetischen Methoden.

Für die Geschichte der Psychologie habe ich früher schon bemerkt, daß wir in der Geschichte der Philosophie nur den allgemeinen Theil derselben zu beachten haben, in dem die Lehre von der Identität der Apperceptionen in der Mitte steht und sich mit der Lehre von den transcendentalen Geistesvermögen verbindet. Um diese Lehren hat Kant die größten Verdienste, weil er aber die ganz psychologische Natur seiner Transcendentalphilosophie nicht verstand, blieb alles zu sehr stückweis gegeben und unvollendet.

Hier ist sein erstes Verdienst, daß er, besonders nach Tetens Vorgang, die geistige Selbstbeobachtung von allen körperlichen Erklärungen durch Nervenverbindungen, von allen Fabeln der materiellen Ideen freihielt, und dadurch zuerst mit Besonnenheit eine psychische Anthropologie möglich machte, welche er zugleich von allen metaphysischen Hypothesen frei hielt. Zweitens förderte für den Ueberblick unsers Geisteslebens seine Lehre von den transcendentalen Geistesvermögen, indem er psychisch

nachwies, wie die Verschiedenheit philosophischer Principien des Wahren, Guten und Schönen deutlich zeige, daß in unserm Geiste drei Grundanlagen mit einander verbunden seien, die nicht auf einen Erklärungsgrund zurückgeführt werden können, und für deren jede reine Vernünftigkeit und sinnlich angeregte vernünftige Thätigkeit unterschieden werden müsse; Erkenntniß **a priori** und **a posteriori**, Sinnenlust und reine Lust am Schönen, sinnliche Begierde und reines Wollen. Drittens im besondern für die Theorie der Erkenntniß gehören ihm alle oben angegebenen dialektischen Entdeckungen, Nachweisung der Natur der reinen Anschauung, des mathematischen Anschauungsvermögens; Nachweisung, daß die productive Einbildungskraft nur das Vermögen der figürlichen Synthesis sei; sodann der ganze Parallelismus der Formen der analytischen und synthetischen Einheit und endlich mit diesem verbunden die Lehre vom Bewußtsein überhaupt als dem Bewußtsein mit Nothwendigkeit und von der durchgängigen Identität aller Apperceptionen als dem eigentlichen Princip der Deduction der Kategorien.

Kant's Mängel in der Ausführung dieser Lehren hingen nun alle davon ab, daß er die Aufgabe der Transscendentalphilosophie nicht rein als die der philosophischen Anthropologie erkannte. Diesem Gedanken gemäß habe ich die vollständigere Ausbildung der Lehre gesucht. Meine Veränderungen kommen auf die fünf Hauptpuncte zurück:

1) Allgemeine Theorie der Erkenntniß.
2) Theorie des Denkens.
3) Die speculative Ideenlehre.
4) Das Princip der Ethik und Politik.
5) Das Verhältniß der Aesthetik zur Religionsphilosophie.

1. Allgemeine Theorie der Erkenntniß.

Kant's Kriterium der Wahrheit der Erkenntniß ist in dem Satze gegeben*): „es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Der erste von diesen Fällen, daß der Gegenstand die Vorstellung von ihm möglich macht, scheint nun leicht mit der Begründung der äußern Erfahrungserkenntniß zusammenzustimmen; der Gegenstand wirkt auf das Organ des Sinnes, das Organ auf den erkennenden Geist und so macht der Gegenstand die Vorstellung von ihm möglich. In der That aber liegt dieser ganzen Betrachtung das alte Vorurtheil zu Grunde, man müsse für die Wahrheit der Erkenntniß erst mittelbar die objective Gültigkeit der Vorstellungen begründen, und doch können wir mit diesem Vorschlag gar nichts anfangen, wir müssen anstatt dessen schlechthin Hume's Instinct der Erkenntniß einstellen.

Die klarste Sicherung der objectiven Gültigkeit meiner Vorstellungen liegt im Lauf der Gestirne, im regelmäßigen Wechsel der Tageszeiten und Jahreszeiten und der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen, wornach ich die Begebenheiten voraussagen kann und durch das alltägliche Eintreffen die Bestätigung erhalte. Aber eben hier kann ich den Mond und die Sonne nicht fragen, ob ich sie richtig beobachte, sondern nur durch meine Beobachtung lerne ich jene kennen; darf ich der Beobachtung nicht trauen, so weiß ich von beiden nichts. Es ist also hier zunächst nicht von dem Sein der Dinge, sondern

*) Kr. d. r. Vern. Aufl. 3. S. 124.

nur von der Zuſammenſtimmung meiner Beobachtungen und Einſichten ſubjectiv zur Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß meiner Vernunft die Rede. Dieſe iſt ſich ſelbſt der Garant der Wahrheit, die Erkenntniß iſt eine unmittelbare Thatſache meines innern Lebens, die nicht erſt aus Gründen ermittelt werden kann und mein Bewußtſein der Wahrheit ruht nur auf dem Selbſtvertrauen der Vernunft.

Folgen wir dagegen hier dem Kantiſchen Satz, ſo führt er uns auf jene ſcharfen Sätze, daß wir wol ein Ding an ſich, einen transcendentalen Gegenſtand vorausſetzen, aber nicht wiſſen, ob er in uns oder außer uns ſei, ob er nach irgend einer Kategorie gedacht werden könne u. ſ. w.

Ferner ergiebt ſich ihm in der Verbindung mit dem zweiten Fall, daß in reiner Anſchauung die Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich mache, und daraus leitet er dann jene oben in Anſpruch genommene unrichtige Begründung des transcendentalen Idealismus ab.

Aus dieſen Gründen bin ich in meiner anthropologiſchen Kritik der Vernunft auf eine ganz andere Methode der Beſchreibung und Theorie der Erkenntniß geführt worden als Kant. Ich habe die Erkenntniß nie mit ihren Gegenſtänden zu vergleichen, die immer ſchon bei ihr ſind, ſondern ich bleibe bei der Selbſtbeobachtung meines Erkennens, wie dieſes ſich vor meinem Bewußtſein aus den Sinnesanſchauungen, den reinen Anſchauungen, dann den gedachten Erkenntniſſen ſowol ihren Denkformen nach als nach ihrem metaphyſiſchen Gehalt zum Bewußtſein der Einheit und Nothwendigkeit der ganzen menſchlichen Erkenntniß zuſammenbildet und in dieſer Einheit und Nothwendigkeit die Wahrheit und Feſtigkeit der Ueberzeugung in ſich ſelbſt trägt.

So wird das Ziel der ganzen Theorie der erkennenden Vernunft die Lehre vom Selbſtvertrauen der Vernunft, in welchem die ganze Wahrhaftigkeit des menſchlichen Geiſtes beſteht. Dafür habe ich die Theorie der Empfindung anders ausbilden müſſen, um ihre althergekömmliche Wahrmachung durch das Sein ihres Gegenſtandes (die κατάληψις) ganz zu vermeiden, ich hatte die Lehre von der reinen Anſchauung und von der productiven Einbildungskraft enger mit einander zu verbinden, vorzüglich aber durch die Nachweiſung des Unterſchiedes zwiſchen Vernunftwahrheit und Verſtandeswahrheit den Skepticismus zu beſeitigen.

Bei dieſer ganzen Lehre von der innern Geſtaltung der menſchlichen Erkenntniß in unſrer Vernunft kommt nun zuletzt alles auf die ſubjective Theorie der Einheit und Nothwendigkeit an und dafür hat uns Kant von der Seite des Thatbeſtandes die vollſtändige Lehre gegeben in der Nachweiſung der reinen Anſchauung, der Kategorien, ihres Schematismus, der Ideen des Abſoluten und des Primates der reinen praktiſchen Vernunft. Zu dieſem Thatbeſtand wird nun aber noch für die Theorie der Erkenntniß die Deduction hinzugefordert. Die Ausführung dieſer Lehre iſt das ſchwierigſte. Auch dafür zeigte Kant, daß jedes Urtheil ein Bewußtſein überhaupt und darin eine objective Einheit des Selbſtbewußtſeins enthalte, welche in unſrer Vernunft durch die durchgängige Identität der Apperception beſteht. So wird die Lehre von der Identität der Apperceptionen das letzte Räthſel in der Theorie der Erkenntniß.

Dieſe Lehre konnte aber Kant nicht klar entwickeln, weil ihm die Natur der Spontaneität der Vernunft nicht deutlich geworden war. Um hier weiter zu führen, habe ich meinen Verſuch zur Theorie des Denkens gegeben.

2. Die Theorie des Denkens.

Sehr schwer ist es, sich eine klare Vorstellung von dem zu machen, wie sich Kant bei den Untersuchungen in seiner Kritik der reinen Vernunft die ganze Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens gedacht hat.

Verstand ist ihm immer das Vermögen der reinen Begriffe und der Urtheilsformen, Vernunft das Vermögen zu schließen und als solches das Vermögen der Erkenntniß aus Principien und der Ideen. Hier hat er nun so deutlich den Parallelismus der Formen der analytischen Einheit als Urtheilsformen mit den Formen der intellectuellen synthetischen Einheit in den Kategorien nachgewiesen, aber ich sehe ihn nirgends auch nur die Frage aufwerfen, wie und warum sich Urtheilsform und Kategorie von einander unterscheiden. Nur das lehrt er, daß der analytischen Einheit immer eine synthetische vorhergehe, indem die analytische immer in der Wiederverbindung des vorher getrennten bestehe. Dabei lehrt er nun, das unmittelbare Vermögen der Verbindung sei die Einbildungskraft. Dies ist eine schwer verständliche Lehre, bei der er denn selbst bemerkt, daß er nicht einsehe, wie Verstand und Sinn in unserm Geiste verbunden seien.

Der Mangel in alle diesem scheint mir einzig darin seinen Grund zu haben, daß ihm die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens, welche ich Vernunft nenne, nicht klar geworden war. Dies ist der alte Fehler in der Theorie des Denkens. Die Stoiker haben hier wol zuerst angefangen psychologisch genauer zu unterscheiden, indem sie der unwillkührlichen φαντασία im Anschauen die willkührliche συγκατάθεσις im Behaupten, im Urtheilen an die Seite setzen. Bei diesem Unterschied des passiven Erkennens und der Willkührlichkeit des Urtheils

blieben dann auch die Neueren. Descartes schreibt die ganze Erkenntniß den Passionen zu und nur das des Irrthums empfängliche willkührliche Urtheilen den Actionen. Locke hat etwas unsicher zwischen die Sensationen und den willkührlich urtheilenden Verstand noch die Reflexion aber nur als einen passiven innern Sinn gesetzt und Kant läßt die Sache noch unbestimmter. Er setzt den Verstand als Spontaneität der Receptivität des Sinnes entgegen; dieser Verstand ist das Vermögen der Verbindung der Vorstellungen, er afficirt den innern Sinn und bestimmt die figürliche Verbindung der transcendentalen Einbildungskraft, dann aber auch die intellectuelle objective Einheit der Kategorien durch die Form zu urtheilen. Wie nun aber da die willkührliche Thätigkeit im Urtheilen zur ursprünglichen Spontaneität der Verbindung steht, wird nicht klar. Wie wollen wir der Willkührlichkeit im Denken, welche dem Protagoras das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν überall ausführbar scheinen ließ, die Regel der nothwendigen Wahrheit entgegenstellen? Mit willkührlicher Ueberlegung im Denken lerne ich einsehen, daß sich der Durchmesser zum Umfang des Kreises verhält wie 1 : 3,141592 ... Was bindet den denkenden Verstand an diese Regel der nothwendigen Wahrheit? Die Natur des Kreises kann es nicht sein, denn die lerne ich zuerst durch diese Erkenntniß kennen. Darauf antworte ich, die unmittelbare Spontaneität der Vernunft ist es, in der wir die Einsicht in die nothwendigen Wahrheiten unwandelbar besitzen. Der willkührlich thätige Verstand ist nur das höhere Vermögen der Selbsterkenntniß, durch welches wir uns der Thätigkeiten jener unmittelbaren Spontaneität der Vernunft bewußt werden, welche jede Vernunft in sich hat, deren sie sich aber nur künstlich in der Ausbildung des Denkens bewußt werden

kann. Der willkührlichen Selbstthätigkeit im Denken gehört diese Ausbildung des Bewußtseins; der ursprünglichen Spontaneität der Vernunft gehört die Erkenntniß mit Nothwendigkeit selbst. So wird mir leicht klar, wie Sinn und Vernunft in demselben Erkenntnißvermögen, und wie Anschauen und verständiges Denken in demselben Vermögen der Selbsterkenntniß mit einander verbunden sind. Und in Folge dessen sehe ich ein, wie die logischen Urtheilsformen der die Vernunft beobachtenden Reflexion, die Kategorien der Synthesis in der Vernunft selbst gehören.

Der Mangel dieser Unterscheidung zwischen Reflexion und Vernunft läßt nun bei Kant die ganze Lehre von der Identität der Apperceptionen unklar; Kant sieht immer nur die Thätigkeiten der Reflexion ohne den Hintergrund der Vernunft, auf dem diese allein beruhen. Und doch hat er mit dieser durchgängigen Identität aller Apperception und dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception als dem obersten Grundsatz alles Verstandesgebrauches zuerst das der Kritik der Vernunft gehörende Princip der Einheit und Nothwendigkeit in der vernünftigen Erkenntniß gefunden. Es ist ihm nur nicht gelungen die Selbstbeobachtung hier vollständig genug zu erhalten. Er sah die Identität der Apperception, und die objective synthetische Einheit durch dieselbe, nur als Erfolg der Form des Selbstbewußtseins, daß das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen begleitet, an, aber diese Identität des Ich und somit der Selbsterkenntniß ist nur ein Theil der ganzen Identität der Apperception und der synthetischen Einheit durch diese. Die ganze objective synthetische Einheit der Apperception ist vielmehr die ursprüngliche Form der Einheit und Nothwendigkeit an der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft selbst und nicht

nur im reflectirenden Verstande. Die objective synthetische Einheit unsrer Anschauung der Welt in Raum und Zeit und die objective synthetische Einheit, die ich durch die Form des Urtheils denke (z. B. im Gesetz der Bewirkung als allgemeinem und nothwendigem Naturgesetz) ist nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins, sondern schlechthin durch die Einheit der Vernunft bestimmt. Mit diesen Verbesserungen habe ich die Theorie der Einheit und Nothwendigkeit in der menschlichen Vernunft im zweiten Band meiner Kritik der Vernunft entwickelt, nachdem ich zuvor im ersten Bande die Theorie der apodiktischen Erkenntniß und ihres Bewußtseins überhaupt (§. 63.) genauer ausgeführt hatte. Dadurch habe ich dann vorzüglich eine genügendere speculative Ideenlehre erhalten.

3. Die speculative Ideenlehre.

Ich habe oben schon gezeigt, daß Kant auch die transcendentalen Ideen als Ideen des Absoluten systematisch vollständig nachgewiesen hat. Aber der Leitfaden der Schlußformen, durch den er sich führen läßt, ist nicht so sicher, wie der Leitfaden der Urtheilsformen für die Kategorien, denn die Analogie der Schlußformen mit den Ideen ist weit unbestimmter als die der Urtheilsformen mit den Kategorien. Die Kategorien denken wir durch die Urtheilsform, die Idee nicht durch die Schlußform, sondern hier ist die Gleichheit des Verhältnisses viel mittelbarer bestimmt. So ruhte Kant's Ideenlehre auf einer unsichern Grundlage und die Ausführung mußte diese Unsicherheit theilen. Daher behandelt er die ganze Ideenlehre gleichsam nur polemisch als transcendentale Dialektik und schiebt dem ganzen Gebrauch der Ideen des Absoluten nur jenen Fehler des logischen

Dogmatismus unter, den er als Amphibolie der Reflexionsbegriffe schon nachgewiesen hatte. Aber die Ideen gehörten ja doch der Vernunft und so konnte der transscendentale Schein nicht das letzte Wort in der Lehre bleiben. Dies führte denn Kant auf seine Lehre vom regulativen Gebrauch der Ideen. Er sagt: die Ideen der Einheit des denkenden Wesens, der Einheit des Weltganzen und der Einheit der höchsten Weltursache sind keine constitutiven Principien der Erkenntniß, aber sie sollen doch die Vernunft in der Erforschung der Natur leiten, damit sie sich allmählich immer mehr der Idee nähere, welche die erfahrungsmäßige Kenntniß des menschlichen Geistes immer näher unter die Idee der Einheit des denkenden Wesens, die Erkenntniß der Natur immer näher unter die Idee der Einheit der Welt nach der göttlichen zweckmäßigen Ordnung der Dinge ordnet.

Diesen regulativen Gebrauch der Ideen muß ich ganz verwerfen. Die Ideen des Absoluten haben mit der wissenschaftlichen Erkenntniß gar nichts zu theilen, sondern sie setzen grade der wissenschaftlichen Beschränktheit der Erscheinung das wahre Wesen der Dinge entgegen. Kant sah nicht scharf genug durch, daß die wissenschaftliche Erkenntniß ja ihre Unterordnungen nur mit Hülfe des mathematischen Schematismus erhalten könne, der immer klar durchschaubar und an die Gesetze der Unvollendbarkeit und Stetigkeit gebunden bleibt. Mögen wir durch zukünftige Entdeckungen noch so viel reicher werden an Kenntniß von Gesetzen der Geschichte und Natur, alle diese Entdeckungen bleiben in dem untergeordneten wissenschaftlichen Gebiet des unvollendbaren und des Zusammenhanges der Erscheinungen. Die Ideen des Absoluten gelten dagegen nur dem Glauben an die ewige Wahrheit.

Diesem gemäß erhalte ich meine veränderte Entwickelung der Ideenlehre.

Für den Leitfaden zur Auffindung ihres Systems werde ich so geführt.

Die Kategorien erhalten eine Anwendung auf bestimmte Erkenntniß unmittelbar nur vermittelst der mathematischen Schemate. Aber diese Schemate erkennen wir als eine Beschränkung der Kategorie selbst; die Zahl ist beschränkt durch Unvollendbarkeit, der Grad durch Stetigkeit, alles Verhältniß in der Bewirkung der Veränderungen durch die Unvollendbarkeit der Zeitfolge, alle Nothwendigkeit in der Zeit durch die Wesenlosigkeit des Raumes, der Zeit und der Gesetze, von denen doch alle Wirklichkeit abhängt. So erhalten wir also eine höhere mittelbare Anwendung der Kategorien, indem wir die angewandte Kategorie von ihrer Schranke befreit, absolut denken. Wir denken die Allheit von der Unvollendbarkeit der Zahl befreit als absolute Vollständigkeit; die gradlose Realität schlechthin als das Absolute; die absolute Bestimmung des Verhältnisses als Freiheit; die absolute Bestimmung des Seins als Ewigkeit. So daß der absoluten Nothwendigkeit des Seins an sich, ein Spielraum absoluter Möglichkeiten in den Erscheinungsweisen der Dinge an der Seite bleibt; ferner die absolute Substanz als Seele, das absolute Ganze als Welt, und die Ursache der absoluten Einheit dieses Ganzen als Gottheit gedacht wird.

Bedeutung für die Erkenntniß erhalten aber diese Ideen des Absoluten durch die Ueberzeugung der Vernunft, daß das Unvollendbare nicht an sich sein kann, nur Vollendung also dem wahren Wesen der Dinge zukomme.

Aus dieſen Ideen entwickelt ſich mir die ſpeculative Glaubenslehre und ihre Deduction ergiebt ſich mir mit der der Kategorien aus der urſprünglichen Syntheſis der Apperception, alſo der Einheit und Nothwendigkeit der vernünftigen Erkenntniß.

Die ſpeculative Glaubenslehre weiſt alſo die Ueberzeugungen des Glaubens an die Unſterblichkeit der Seele, an die Freiheit des Willens und an das Daſein Gottes als unmittelbare rein vernünftige Ueberzeugungen nach, welche kraft der Idee der Seele durch den ſittlichen Schematismus ihre Bedeutung in der menſchlichen Erkenntniß erhalten und nicht erſt durch die moraliſchen Beweiſe des Kant geſchützt zu werden brauchen. Dabei bleibt aber ſtets Kant's glänzender Gedanke, mit dem er uns in die Welt der Freiheit einführt, im Mittelpunct des Ganzen ſtehen. Das Bewußtſein der Freiheit des Willens iſt uns unmittelbar mit dem ſittlichen Grundbewußtſein: Ich kann, was ich ſoll, gegeben, welches allein den belebenden Gedanken des ſittlichen Schematismus der Ideen bringt, uns in das Reich der ewigen Wahrheit erhebt zu des Sokrates ſelbſtſtändiger Welt der Tugend, zu dem Glauben, den nur die Liebe lebendig macht.

Kant's Lehre vom regulativen Gebrauch der Ideen zeigt, wie ihm der einfache Grundgedanke der ganzen Antinomienlehre, nemlich Gegenſatz der Unvollendbarkeit und Stetigkeit der reinen Anſchauung gegen das Vollendete und Abſolute der Idee, noch nicht recht klar geworden war. Eben darum ſcheidet ſich ihm aber auch das Wiſſen nach Naturbegriffen noch nicht klar und ſcharf genug von dem Glauben nach Ideen. Daher blieb mir hier noch viel zur Vereinfachung der Ueberſicht zu thun übrig.

Ich habe der ganzen Lehre vom transcendentalen Idealismus eine einfachere und klarere Gestalt gegeben und dadurch Naturalismus und Glaubenslehre scharf geschieden, indem ich alle Gegensätze der Antinomien auf den einen: Unvollendbarkeit der rein anschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung und absolute Bestimmung der Idee vom wahren Wesen der Dinge, zurückführte. Kant hat nur nach seiner Tafel der Kategorien aus der Geschichte der Metaphysik die vier Antinomien einer Thesis und Antithesis aufgestellt und bewiesen.

Quantität: Die Welt hat einen Anfang.
Die Welt hat keinen Anfang.

Qualität: Alles besteht aus einfachen Theilen.
Nichts besteht aus einfachen Theilen.

Relation: Es giebt freie Ursachen.
Es giebt keine freie Ursache.

Modalität: Es giebt ein nothwendiges Wesen.
Es giebt kein nothwendiges Wesen.

Hier entscheidet Kant zuletzt, in den beiden ersten Antinomien sind beide Sätze falsch, indem man Erscheinung und Ding an sich verwechselt hat; in den beiden letzten sind beide Sätze wahr, die Thesis gilt für die Dinge an sich, die Antithesis für die Erscheinung.

Ich sage einfacher, jede Thesis spricht nach der Idee des Absoluten von den Dingen an sich, jede Antithesis nur von Erscheinungen.

Jede Antithesis spricht von der Erscheinung nach den reinanschaulichen Vorstellungsweisen und ist für diese wahr; jede Thesis spricht von den Dingen an sich und fordert für diese die alleinige Wahrheit des Vollendeten, Absoluten. Da aber diese Anforderung der rein anschaulichen Vorstellungsweise widerstreitet, so sind die ersten beiden Thesen für die Erscheinung falsch und für die

Dinge an ſich unanwendbar; die beiden letzten aber für die Dinge an ſich wahr.

Ferner hatte ich die idealen Regulative ganz von den heuriſtiſchen Maximen der Naturwiſſenſchaften zu unterſcheiden *) und erhielt dadurch eine eigne Aufgabe an die Metaphyſik der Natur, indem ich die Selbſtſtändigkeit der Newtoniſchen mathematiſchen Phyſik und ihre gänzliche Unabhängigkeit von der Ideenlehre zu verfechten hatte. Kant hat mit der größten Vorſicht der philoſophiſchen Kritik in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft die philoſophiſche Conſtruction nur auf die Nothwendigkeit einer jeden Maſſe zukommenden Anziehungskraft aus der Ferne und einer Zurückſtoßungskraft in der Berührung beſchränkt und alle anderen Beſtimmungen bewegender Kräfte nur der Erfahrung überlaſſen. Für die empiriſchen Inductionen, nach denen dieſe Erfahrungen zu leiten wären, ſtehen dann aber bei ihm als höchſte leitende Maximen die des regulativen Gebrauches der Ideen, welche ich unzuläſſig fand. Darnach hat ſich mir die Aufgabe der mathematiſchen Naturphiloſophie geändert.

Alles, was ſich im Raume begiebt, ſteht unter den Bedingungen der ſtetigen Bewegung und muß in ſeinen Veränderungen aus den Geſetzen der Bewegung erklärt werden können. Dieſe Geſetze der Bewegung ſind aber im allgemeinen von rein mathematiſcher Conſtruction. Hier tritt die Metaphyſik mit der Mathematik in Verbindung und ſchließt das Syſtem des Naturalismus in der hylologiſchen Anſicht der Dinge ab. Es muß eine mathematiſche Theorie geben, in welcher

*) Meine Kr. d. V. B. 2. §. 152. u. f.

alle Gesetze für die Grundkräfte der Bewegung entwikkelt werden können als die Schranken aller möglichen Hypothesen, nach denen man die Gebiete der Erfahrung zu erklären versuchen kann.

Dadurch hat meine Lehre von den Grundkräften eine andere Stellung erhalten als die Kantische und ich mußte versuchen, seinen Lehren noch die Elemente der Morphologie und Stöchiologie hinzuzusetzen. Dabei ist diese Morphologie ganz eine Aufgabe der mathematischen Physik, in ihrem Gebiete liegen noch weite Aussichten auf mathematisch-naturphilosophische Entdekkungen.

4. Ueberblick des Ganzen der speculativen Lehre.

Suchen wir nun den Ueberblick der ganzen Aufgabe für die Fortbildung der Kantischen Lehre, für die speculative Philosophie, so ist für die Dialektik die Hauptsache, daß die in Kant's Bestimmung des transscendentalen liegende Verwirrung aufgehoben, die metaphysische Erkenntniß **a priori** von der psychisch anthropologischen Selbstbeobachtung unterschieden und die Kritik der Vernunft als psychisch-anthropologische Lehre anerkannt werde, womit sich dann besonders die Unterscheidung von Verstand und Vernunft verbindet. Der Weltansicht nach kommt aber alles auf die Ausbildung der Lehre vom transcendentalen Idealismus an, so daß die Erhebung des Glaubens über das Wissen klarer gefaßt und bestimmter entwickelt, dann auch nachgewiesen wird, wie unsre Ueberzeugungen in der Unterordnung unter die Glaubensideen der religiös-ästhetischen Weltansicht gehören.

Verbinden wir die Kantische Lehre vom Glauben mit seiner Lehre vom ästhetischen Urtheil, als dem rei-

nen

nen Geſchmacksurtheil, zu der Einheit einer religiöſen Weltanſicht unter den ethiſch beſtimmten Ideen des Vollendeten, ſo würde der tiefe Ernſt der dichteriſchen Bedeutung aller religiöſen Ueberzeugungen in ihrer Erhabenheit über alle Wiſſenſchaft leicht anerkannt werden, wenn es hier nur auf einen Gegenſatz der gläubigen Weltanſicht gegen die wiſſenſchaftliche ankäme. Aber ſo einfach läßt ſich die Aufgabe der Metaphyſik nicht löſen, ſondern wir müſſen nach mehreren Stufen die menſchlichen Weltanſichten unterſcheiden, nach denen Wiſſenſchaft erſt mit dem Glauben verbunden werden kann. Die Lehre vom Unterſchied und der Verbindung dieſer Weltanſichten unter einander bleibt dann die ſchwierigere Aufgabe der Metaphyſik *).

Der Hauptgegenſatz iſt freilich der von Körper und Geiſt und durch die Ideen des Vollendeten ſprechen wir den Glauben an die Selbſtſtändigkeit der Geiſteswelt aus. Um uns aber dieſer Selbſtſtändigkeit des Geiſtigen bewußt zu werden, müſſen wir uns erſt über die anſchaulichen Vorſtellungsweiſen von der Körperwelt und der Sinnenwelt erheben zum wahren Weſen der Dinge, indem wir durch die Ideen des Abſoluten alles Unvollendbare und Stetige aus unſern Vorſtellungen von den Dingen tilgen, und für die ewige Wahrheit dasjenige feſthalten, was dann noch ſtehen bleibt. In der Wiſſenſchaft der Naturlehre iſt die Maſſe das Unveränderliche und Erſte, aber eben dieſe Vorſtellungsweiſe iſt ganz in der Unvollendbarkeit der Größenbegriffe befangen; wollen wir ſie nach Ideen frei von dieſer Beſchränkung denken, ſo fällt die ins unendliche theilbare Maſſe weg, und der Gedanke erhebt ſich über die Unendlichkeit von

*) S. meine Religionsphiloſophie §. 20.

Raum und Zeit. Wir sagen uns also, daß die ganze Vorstellung von den Verhältnissen der Körper gegen einander nur ein Hülfsmittel der menschlichen Vorstellung sei und für das Wesen der Dinge selbst nicht gelte. Damit verwerfen wir nicht das sinnlich erscheinende Wirkliche, sondern wir suchen dasselbe für das Wesen der Dinge selbst nur nach den Ideen des Absoluten zu bestimmen. So hebt sich für diese Ideen der Geist als Wesen hervor. Die geistige Selbsterkenntniß ist zwar in der Wahrnehmung der Zeitverhältnisse und der andern äußeren Verhältnisse des Lebens an die Größengesetze gebunden, aber das Ich, der Geist selbst, erscheint weder im Raum noch in der Zeit; nur seine Thätigkeiten wird der Geist nach räumlichen und zeitlichen Bestimmungen gewahr, sein Wesen selbst bleibt der Mathematik entzogen. So ist uns die Idee der Selbstständigkeit des Geistes der Grundgedanke für das wahre Wesen der Dinge, die erste Glaubensidee. Nur in dem persönlichen Dasein vernünftiger Wesen und somit im Menschenleben unter sittlichen Ideen deutet sich uns verständlicher der Dinge wahres Wesen an. Stufenweis muß also unsre Weltansicht sich von dem Körperlichen zu diesem freien Geistesreich hinüberbilden in der Erhebung des Glaubens über die Wissenschaft. Daher finden sich in den philosophischen Beurtheilungen, so wie sie im Leben vorkommen, immer hylologische, morphologische, psychologische, pragmatische, politische, ethische und religiöse Beurtheilungsgründe in vielfacher Verbindung neben einander. Die Metaphysik soll lehren, einer jeden davon ihr Recht zuzugestehen und alle neben einander anzuerkennen.

Es sind hier immer die zwei Gegensätze mit einander verbunden. Einerseits der allgemeine Gegensatz der Naturbegriffe und der Ideen des Absoluten, womit wir

unmittelbar die Wiſſenſchaft von der Erſcheinung der Dinge dem Glauben an das wahre Weſen der Dinge entgegenſetzen und unterordnen; andrerſeits aber der Gegenſatz von Materie und Geiſt, den wir nur nach mehreren Abſtufungen in unſern Beurtheilungen mit dem vorigen verbinden können. In der abſtracten Auffaſſung unſrer Erkenntniſſe ſtellt ſich nemlich zunächſt dem Geſetz der wirkenden Urſachen das Geſetz der Endurſachen entgegen und beide verbinden ſich mit einander. Die Geſetze der wirkenden Urſachen ſind allgemein die der mathematiſch ſchematiſirten Kategorien, welche ſich am unmittelbarſten auf die Körperwelt anwenden, hingegen die Geſetze der Endurſachen, die Zweckgeſetze entſpringen nur aus unſrer geiſtigen Erkenntniß der Dinge und müſſen nun von der erſten anſchaulichen Auffaſſung aus fortgebildet werden bis zur vollendeten Weltanſicht des ſelbſtſtändigen Geiſteslebens. Die ganz dem Geſetz der wirkenden Urſachen unterworfene Weltanſicht iſt die vollſtändig wiſſenſchaftliche hylologiſche der Welt der Maſſe; daran ſchließt ſich die morphologiſche Weltanſicht, die Welt der Geſtalten, in der wir mit ſehr unvollſtändiger Wiſſenſchaftlichkeit die Körper im Verhältniß zu unſerm Geiſt erkennen, noch ohne Zweckbegriffe, aber in einer Vorſtellungsweiſe, welche ſchon eine äſthetiſche Beurtheilung der Schönheit und Erhabenheit der Geſtalten zuläßt. Daneben nun aber erkennt mit Hülfe des innern Sinnes der Geiſt ſich ſelbſt nach der pſychologiſchen Anſicht des eignen innern Lebens und in dieſer Anſicht tritt die Willensthätigkeit unter den Zweckgeſetzen, unter den Geſetzen der Endurſachen hervor, mit denen wir zur Erkenntniß der Geiſteswelt geführt werden.

Dies nun aber unvermeidlich nach mehreren Abſtufungen. Denn unſre Geiſteserkenntniß fängt nur mit

der innern Selbsterkenntniß an, diese muß erst mit der Körpererkenntniß verbunden werden, sodann müssen wir vermittelst dieser Verbundenheit erst zur Anerkennung der Geistesgemeinschaft geleitet werden, und diese unvollständig wissenschaftliche Geisteserkenntniß muß endlich zu den Ideen erhoben werden. Daher die Stufen der Zweckgesetzgebungen: Vermittlung des Guten und Entwickelung des Schönen *pragmatisch* in menschlicher Kunst; Recht und Verbindlichkeit *politisch* in menschlicher Geselligkeit; Pflicht und Gerechtigkeit *ethisch* unter der Idee der persönlichen Würde; endlich das ewige Gut *religiös* unter der Idee der Gottheit.

Die einzige vollständig wissenschaftliche Weltansicht ist die körperliche von ganz mathematischer Entwickelung. Die unveränderlichen Massen der Körper sind hier die Wesen, deren Zustände in Bewegung bestehen, deren Eigenschaften bewegende Kräfte sind, und welche in äußeren Gegenwirkungen dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung folgen. Dies ist die Welt unter den Gesetzen der Bewegung, welche aber nur durch wissenschaftliche Kunst genau gefaßt werden kann, denn im gemeinen Leben urtheilen wir ganz anders. In dieser physischen Ansicht stellen wir uns die Körper nur in ihrem Verhältniß gegen einander, im Leben hingegen in ihrem Verhältniß zu uns dem Geiste vor. Hier sind Gestalten die Dinge; Thiere, Pflanzen, Berge, Ströme, Gestirne setzen wir als die Gegenstände voraus und legen ihnen Farbe, Schall und das ähnliche als Beschaffenheit bei. Ferner in einer wieder andern Weltansicht liegt die Voraussetzung zu Grunde: die Person, nemlich der vernünftige Geist, ist das Wesen, die Welt ist eine Geisteswelt. Aber diese Ansicht bildet sich von den körperlichen Vorstellungen begleitet selbst noch in sehr verschiedenartigen

Abstufungen aus. Wir haben erstlich unvollständig wissenschaftliche Ansichten, die sich mit dem körperlichen verbinden, und dann ideale Ansichten, die sich von dem körperlichen befreien.

Dieser unvollständig wissenschaftlichen Weltansichten sind im Großen viere. Die erste ist die eben genannte morphologische von der Welt der Gestalten, welche uns die Körper so zeigt, wie sie dem Geiste erscheinen. Die zweite ist die psychologische, in welcher jeder Menschengeist innerlich sich selbst erscheint Sich legt er Erkennen, Lust fühlen, Lieben und willkührlich Handeln als seine Zustände bei, giebt sich Erkenntnißvermögen, Gemüth und Thatkraft zu seinen Eigenschaften und findet im Streben und Handeln nach Zwecken seine eigenthümliche Wirksamkeit. Gemäß dieser Weltansicht unter den Gesetzen unsers Wollens und Handelns treten uns also die teleologischen Gesetze der Endzwecke den Gesetzen der wirkenden Ursachen an die Seite.

Diese Wirksamkeit aber setzt sich nur ins Spiel nach den Bedingungen, unter denen der Menschengeist sich mit der Körperwelt in Verbindung findet. Der menschliche Leib ist das erste Werkzeug seiner Einwirkung in die Körperwelt und seiner sinnlichen Abhängigkeit von derselben; vermittelst derselben greift er dann nach Zwecken ordnend in der äußern Natur weiter um sich. So bildet sich die pragmatische Weltansicht, in welcher die Person den Zweck ansetzt, alles andere nur als Sache, als Mittel zum Zweck geschätzt wird. Hier stehen die Zweckgesetze der menschlichen Kunst theils als die technischen der Vermittlung, theils als die der Entwickelung und Ausbildung.

Vermöge dieser körperlichen Bedingungen der Anregung unsers Geisteslebens und vermöge dieser Einwirkungen des Menschengeistes in die Körperwelt findet end-

lich ein Menſchengeiſt den andern, es entſteht die politiſche Weltanſicht der Geiſtesgemeinſchaft in der Gedankenmittheilung durch Sprache, im Zuſammenwirken des bürgerlichen Lebens, im Staate, unter den Geſetzen des poſitiven Rechtes. Ueber alle dieſe wiſſenſchaftlichen Anſichten erhebt ſich nun die Idee. Dieſe giebt erſtlich in der ethiſchen Weltanſicht der Perſon den abſoluten Werth der perſönlichen Würde, und unterwirft dadurch die pſychiſche Anſicht den Geboten der Pflicht und Tugend, die politiſche den Geboten der Gerechtigkeit.

Aber damit iſt nur das Menſchenleben nach Ideen gedeutet, aber noch nicht die Welt. Daher bildet ſich noch über der ſittlichen Weltanſicht die religiöſe, in welcher die Welt nach den Ideen des ewigen Lebens, der Freiheit und Gottheit unter den Ideen des ewigen Gutes, des abſoluten Zweckes gedacht und geglaubt wird in den Glaubensideen der religiöſen ewigen Hoffnung, welche ſich uns allein in den äſthetiſchen Auffaſſungen der religiöſen Gefühlsſtimmungen anſchaulich vergegenwärtigen.

So wird es der höchſte Zweck der Metaphyſik, die Nebenordnung und Unterordnung dieſer verſchiedenen Weltanſichten zu zeigen und deutlich zu machen, wie ſie alle dazu dienen, die nothwendigen wiſſenſchaftlichen Geſetze der Erſcheinung der Dinge den nothwendigen Wahrheiten des Glaubens unterzuordnen; wie jede von ihnen ihre eigenthümlichen Principien hat, die ſie von den andern nicht entlehnt; wie es aber ein durchaus falſches Unternehmen iſt, in welches ſich früher die hyperphyſiſche Metaphyſik ſo oft verwirrt hat, die Principien der einen Anſicht aus denen der andern abzuleiten, oder überhaupt die Wahrheit dieſer Principien beweiſen zu wollen.

So ſteht nicht nur der Glaube an Gottes heilige Allmacht unerreicht über allen Naturgeſetzen, ſondern

eben so auch die wissenschaftliche Auffassung hier des Körperlichen, dort des Geistigen so neben einander, daß wir nie das eine aus dem andern werden zu erklären oder zu begreifen vermögen. Wir beobachten die Thatsachen, wie Körper und Geist, wie Leib und Seele auf einander einwirken, aber nie werden wir sie aus einem höheren Gesetz zu erklären oder die Bedingungen ihrer Möglichkeit abzuleiten vermögen. In diesen Warnungen sagen wir uns also von allen Träumen der hyperphysischen Metaphysik los, indem wir einsehen, wie die Gesundheit der Seele nur in der kritischen Metaphysik lebe und bestehe.

5. Die philosophischen Principien der Ethik und Politik.

§. 189.

Kant's großes Verdienst um die Fortbildung der Ethik fanden wir in seiner Erhebung der Principien der Sittlichkeit über die der Vollkommenheit und der Glückseligkeit, das heißt in der Erhebung der Autonomie der Vernunft in ihrem kategorischen Gebot über alle Heteronomie der Vernunft in den neueren Systemen der Ethik und auch über die Ethik der sokratischen Schule in der Bestimmung des kategorischen Gebotes durch die Idee der persönlichen Würde oder des vernünftigen Wesens als Zweckes an sich.

Gegen die Entwickelung seiner Lehre vom kategorischen Imperativ fanden wir aber den Vorwurf eines leeren Formalismus desselben. Kant sprach nemlich seinen kategorischen Imperativ aus: handle, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelte. Und auf die Frage: wie kann ich dies wollen? antwortete er nur mit einer Typik der Urtheilskraft, welche die Maximen nach Analogie eines Na-

turgesetzes beurtheilen sollte. Damit war also nur die leere Form der Zusammenstimmung zu allgemeinen Gesetzen als Gegenstand des höchsten Gebotes genannt und doch wol nicht einzusehen, wie diese bloße Forderung der Regelmäßigkeit jene erhabene Macht der Achtung über den vernünftigen Willen üben könne. Hier scheint mir nun sein Fehler wieder nur darin zu liegen, daß er eben auch die reine praktische Vernunft nur als Reflexionsvermögen betrachtete und so durch die bloße Form der Gesetzmäßigkeit den reinen Willen bestimmen ließ. Demgemäß suchte ich diesen Fehler zu verbessern, indem ich die reine praktische Vernunft genauer untersuchte und so das wahre kategorische Gebot der Gerechtigkeit oder der persönlichen Würde noch über das Tugendgebot: handle, wie du handeln sollst, (den Kantischen kategorischen Imperativ) erhob*). Eine Verbesserung, welche mir Kant, nachdem ich das Wesen der praktischen Vernunft besser hatte kennen lernen, sehr leicht machte, eben weil er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Ideen der persönlichen Würde und des Zweckes an sich ja selbst schon nachgewiesen und damit die Idee des Reiches der Zwecke als des Reiches freier vernünftiger Wesen belebt hatte.

Die Ausführung der Metaphysik der Sitten über den Grundlagen der Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche Kant in der Rechtslehre und Tugendlehre gegeben hat, ist nicht so selbstständig aus einem Guß, wie seine kritischen Werke, sondern nur allmählich zum Behuf seiner Collegienhefte zusammengestellt. Daher fallen ihm hier manche Inconsequenzen zur Last und die Lehre bedurfte

*) Meine Kr. d. Verm Band 3. §. 173 bis 201.

vorzüglich hier der Fortbildung. Es mußte die einseitige Beziehung der Tugendlehre auf Pflichtgebote, der widersprechende Begriff von unvollkommner Pflicht und die ganze casuistische Tugendbetrachtung beseitigt, die Ethik der Gesinnungen klarer in ihren Rechten dargestellt werden. Dafür suchte ich mitzuwirken vorzüglich durch die Lehren von der höchsten Tugendpflicht der Reinheit des Herzens oder der Ueberzeugungstreue und die von der reinen Liebe und der Schönheit der Seele, sowie durch die gesonderte Darstellung der populären*) und der wissenschaftlichen**) Tugendlehre.

Doch mit dieser bessern Ausführung der Ethik will ich mich hier selbst nicht weiter loben, sondern das Urtheil andern überlassen. Aber auf das demgemäß zu fassende Princip der philosophischen Politik oder des Naturrechts muß ich genauer aufmerksam machen.

Wir haben oben schon bemerkt, daß Kant im allgemeinen für die Ethik zum christlichen Gedanken der Nächstenliebe und zum englischen des Wohlwollens nur das wissenschaftliche Princip in der persönlichen Würde hinzugefunden hat, wodurch alle philosophischen Mißverständnisse abgehalten werden können. Und diese Bemerkung mag mir hier für die allgemeine Ethik genügen. Allein für die Principien des Rechts müssen wir auf das besondere eingehen, gemäß der oben gemachten Bemerkung, daß für rein philosophische Wissenschaft hier weder Regierungskunst noch Staatsverfassungslehre, sondern nur die allgemeinen Grundsätze des Rechtes nach Urrecht,

---

*) Die Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Heidelberg bei Winter. 1823.

**) Handbuch der praktischen Philosophie. Band 1. Ebendaselbst. 1818.

Eigenthumsrecht und Vertragsrecht in Frage kommen. Nun ist allerdings das Naturrecht in den Anwendungen und in der besseren Beziehung auf den Staat und die bürgerliche Verfassung allmählich besser ausgebildet worden. Auch Kant hat in seiner philosophischen Rechtslehre besonders dieses Verhältniß zum Staate, in dem allein ein peremtorischer Zustand des positiven Rechtes statt finden könne, gut erörtert, aber die Lehre vom Urrecht behielt immer einen alten Fehler bei.

Hobbes setzte das Recht in die Freiheit, seine natürlichen Kräfte zu seiner Selbsterhaltung zu gebrauchen, und die Schule des Naturrechts blieb bei dem Spruch, Recht ist Freiheit, wenn sie daraus gleich noch so verschiedene Ableitungen machte. Bei diesem Spruch finden wir nun auch noch Kant, der mit besonderer Vorliebe für diese Idee sagt: Freiheit, das heißt Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. Gleichheit, bürgerliche Selbstständigkeit und den Anspruch an Unbescholtenheit erklärt er nur als Folge dieser Freiheit. Dies ist aber dialektisch nicht scharf gesprochen. Mein Recht ist nicht eigentlich meine Freiheit, sondern mein Recht ist mein Anspruch an die Beschränkung der Freiheit Jedes anderen zur Zusammenstimmung mit meiner Freiheit. Auf jeden Fall muß für Kant zugegeben werden: das Rechtsgesetz sei das Gesetz der Beschränkung der Freiheit eines Jeden zur Zusammenstimmung mit der Freiheit Aller nach einem allgemeinen Gesetz. Aber dann bleibt für das Rechtsprincip die erste Frage, welches ist die Regel der gerechten Beschränkung der Freiheit eines Jeden zur Zusammenstimmung mit der der andern,

und hierauf ist die Antwort: persönliche Gleichheit. Unter allen Bedingungen der natürlich nothwendigen physischen Ungleichheit der Mitglieder der Gesellschaft ist das Princip der Gerechtigkeit für einen Jeden, daß die gesetzlichen Beschränkungen unter dem Gesetz der persönlichen Gleichheit Aller gemacht werden. Mit dieser veränderten Stellung der Grundgedanken, meine ich, müsse die Entwickelung der Lehre sehr an Licht und Bestimmtheit gewinnen. Doch kommt es noch auf die Verbindung dieser Idee mit den besondern Bestimmungen des Eigenthumsrechts und der gesetzlichen Uebereinkunft an.

Für dies erste, das Recht des äußeren Mein und Dein, hat Kant eine sehr aufklärende Erörterung gegeben durch seine Unterscheidung des physischen Besitzes, der bloßen Inhabung einer Sache von dem intelligibeln Besitz derselben, welcher letztere allein das Recht auf dieselbe ist. Er hat aber diese Unterscheidung gar zu künstlich metaphysisch behandelt und dadurch zuletzt doch ein falsches Resultat erhalten. Der Unterschied des physischen und intelligibeln Besitzes ist einfach: der physische Besitz einer Sache besteht darin, daß die Sache in meiner Gewalt, der intelligible Besitz darin, daß sie in meinem Rechte ist, daß ihre Inhabung und ihr Gebrauch nur von meinem Willen abhängen soll. Der intelligible Besitz im Rechte des äußeren Mein und Dein ist also nicht ein einseitiges Verhältniß meines Willens zu einer Sache, sondern ein Verhältniß meines Willens zu dem Willen Anderer in der gesellschaftlichen Vereinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Sache. Wie Savigny es im positiven Rechte so klar gemacht hat: Besitz ist eine Thatsache, aber für sich noch kein Recht. Jedes positive Recht ist von positiver, das heißt geschichtlicher Stiftung, aber nicht durch das einseitige Verhältniß eines Menschen zu

einer Sache, sondern nur unter Gesetzen der Willensgemeinschaft in der Gesellschaft. Jedes positive Recht besteht also kraft einer gesetzlichen Uebereinkunft in der Willensgemeinschaft der Gesellschaft. Diese gesetzliche Uebereinkunft kann in einzelnen Fällen durch den Vertrag gestiftet werden, im Großen aber bildet sie sich geschichtlich durch die Gewohnheit im Herkommen und durch die gesetzgebende Gewalt im Staate.

Mit dieser Nachweisung ändern wir die ganze Grundlage des Sachenrechtes, indem aus dem Gesagten folgt, daß es kein Recht nur durch Besitzergreifung, kein natürliches Occupationsrecht gebe, sondern jedes Eigenthumsrecht erst durch Vertrag oder gesetzliche Uebereinkunft geordnet werden müsse, wogegen auch Kant noch eine ursprüngliche Erwerbung nur durch Bemächtigung voraussetzt, die sich nicht durch Gründe darthun lasse, sondern unmittelbar aus dem Postulat der praktischen Vernunft folge *). Indessen ist die Consequenz dieser seiner Lehre schwer fest zu halten, da er gleich nachher diese Erwerbung nur für provisorisch und die peremtorische nur in einer bürgerlichen Verfassung (also durch gesetzliche Uebereinkunft) für möglich erklärt **). Hier nemlich begeht er den alten Fehler der Freiheitstheorie bei Begründung des provisorischen Erwerbungsrechtes, indem er den Satz behauptet: „was ich nach Gesetzen der äußern Freiheit in meine Gewalt bringe und will, es solle mein sein, das wird mein.“ Dies ist falsch. Wenn ich mich einer herrenlosen Sache bemächtige, so thue ich allerdings daran niemand unrecht. Allein, wenn nun ein Anderer nach derselben Sache greift, so ist alles jenes

*) Kant's phil. Rechtslehre §. 14.

**) l. c. §. 15.

natürliche Freiheitsrecht verloren, denn nach dieſem Freiheitsrecht thut der andere mir unrecht, indem er meine Freiheit beſchränken will, aber ich thue ihm eben ſo unrecht, wenn ich mir anmaße der alleinige Herr jener Sache ſein zu wollen.

So behaupte ich denn alſo: die rechtliche Gültigkeit der Verträge und der geſetzlichen Uebereinkunft im Staate ſind die Grundlage der Gültigkeit aller poſitiven Rechte. Damit allein weichen wir den alle Regierungsthätigkeit lähmenden Conſequenzen jenes phyſiokratiſchen Raiſonnements aus, welches von dem Satze ausgehen wollte: **les besoins ne sont pas des droits, et les droits sont avant tous.**

Dies führt uns alſo auf die höhere Frage, über alles Eigenthumsrecht hinaus, nach der Rechtskräftigkeit von Vertrag und geſetzlicher Uebereinkunft. Da mögen wir uns wol hüten, uns die Gedankenfolge nicht verwirren zu laſſen. Die wahre rechtliche Gültigkeit von Vertrag und geſetzlicher Uebereinkunft ruht ganz auf ethiſchem Grunde, ſie geht hervor aus den Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue. So ſoll der Geiſt der philoſophiſchen Rechtslehre ein ſittlicher Geiſt ſein und ganz von den ſittlichen Ideen der perſönlichen Gleichheit und der Treue belebt werden.

Aber im Leben ſelbſt muß eine große politiſche Kunſt der Klugheit in den Dienſt dieſer ſittlichen Ideen gezogen werden, um das poſitive Vertragsrecht und das poſitive Rechtsgeſetz überhaupt auf eine anwendbare Weiſe zu ordnen, da alles poſitive Recht zunächſt doch nur durch die ordnende Gewalt des Herkommens und der Geſetzgebung gelten kann.

Die Regeln dieſer Klugheit ſind aber nicht von philoſophiſcher Entſcheidung.

Hiermit kommen wir auf das oben schon ausgesprochne Urtheil zurück, daß die Meinungen, eine naturrechtliche Theorie der gerechten Staatsverfassung lasse sich aus dem philosophischen Vertragsrecht ableiten, nur aus der Verwechslung der Gesetze für das positive Privatrecht mit dem Staatsrecht entsprungen sind. Der wahre Zweck aller Gesetzgebung und aller Verfassungsformen im Staate soll sein, daß im ganzen Leben des Volkes die vernünftigen Zwecke des öffentlichen Wohles anerkannt und das ganze Leben des Volkes in ihren Dienst gezogen werden. Dafür entscheiden aber nie unmittelbare positive Rechte der Verfassungsformen, sondern die lebendigen Kräfte, welche hier in Gegenwirkung stehen und sich einander das Gleichgewicht halten sollen, sind die Herrschergewalt des Regenten und die gesunde öffentliche Meinung im Volke. Die Achtung vor der Herrschergewalt zwingt jeden Einzelnen unter das Gesetz und die Achtung vor der gesunden öffentlichen Meinung im Volke hält den Regenten unter dem Gesetz.

Diese Lehre ist Kant nicht klar geworden, sondern er folgt der Verfassungstheorie seiner Zeit, wie mir scheint, auf inconsequente Weise. Die in der Selbstgesetzgebung der handelnden Vernunft gebietende Idee der persönlichen Würde führt ihn ganz richtig auf die sittliche Idee eines Reiches der Zwecke in der republikanischen Vereinigung selbstständiger vernünftiger Wesen unter die Rechtsgesetze, die ein jeder vernünftiger Wille sich selbst und somit jedem anderen giebt, so daß keiner unter der Willkühr des Anderen, jeder nur unter der Nothwendigkeit des Gesetzes steht. Aber diese sittliche Idee ist die Idee der Gerechtigkeit und nicht positives Recht. Aus ihr soll erst dem Staate und seinem positiven Gesetz ein Zweck abgeleitet und vorgeschrieben werden, dem er sich

entgegen bilden soll. Diese sittliche Idee vergleicht nun Kant viel zu einfach dem positiven Rechtsgesetz selbst. So fordert er für jeden Staatsbürger eine gesetzliche Freiheit, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu dem er selbst seine Beistimmung gegeben hat und verlangt, das Volk solle sich seine Gesetze selbst geben; die gesetzgebende Gewalt solle bei dem ganzen Volke sein, weil ihm nur dann nie Unrecht geschehen könne. So kommt er hier auf die unklaren Sprüche des Rousseau, vielleicht von diesem irre geleitet.

Dies sind aber nur unklare philosophische Aussprüche. Aristoteles wußte das besser. Der Staat ist älter als jeder Einzelne; wir sind im Staate geboren als seine Unterthanen. Das Volk in Masse kann nicht handeln, aber für seine Zwecke, für das öffentliche Wohl und nicht für die Privatinteressen Einzelner soll der Staat verwaltet werden. Die Gesetzgebung gehört so gut wie die ausübende Gewalt und wie das Gericht zum Staatsdienst. Gesetzgeber, Regenten und Richter sollen Staatsdiener sein, welche für die Zwecke des öffentlichen Wohles ihre Verwaltung führen. Dafür nun aber, daß diese Angelegenheiten gut gehen, entscheidet einerseits das Gleichgewicht zwischen der Herrschergewalt und der gebildeten öffentlichen Meinung, andrerseits die wissenschaftliche Fortbildung der Politik als einer Klugheitslehre, als einer theoretischen Wissenschaft der Regierungskunst.

Um über diese nun aber das philosophische Urtheil zu geben, müssen wir ihre Aufgabe der Philosophie der Geschichte der Menschheit gleich stellen, und um über diese schärfer zu urtheilen, erst religionsphilosophische Irrungen beseitigen.

6. Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik.

Die Mängel der Kantischen Religionsphilosophie liegen darin, daß er die ewigen Hoffnungen auf die Reinigung unsers Willens und die ewige Seligkeit nicht nach Ideen ausführte, sondern nach zeitlichen Verhältnissen der Erscheinung. Die ewige Hoffnung auf die vollendete Reinigung unsers Willens ist ihm der moralische Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele. Aber er führt dies nur aus für das Sein durch die unendliche Zeit, wonach unser freier Wille zwar immer besser, aber bei der Endlosigkeit der Zeit nie vollendet gut werden kann. Die ewige Hoffnung auf Seligkeit ist ihm der moralische Beweisgrund für das Dasein Gottes, weil nur ein allmächtiger Herzenskündiger die Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheilen könne. Aber diese Glückseligkeit ist ganz nur ein endliches Bild aus der Erscheinungswelt. Mit diesen Mängeln hängt dann auch die Ausführung seiner Ethikotheologie zusammen, in der unbestimmten Vorstellung von Naturzwecken, nach denen die Natur im organischen Leben und in der Geschichte der Menschheit wirke. Die Bildungstriebe der Natur wirken allerdings nach nothwendigen Gesetzen, und wären also theologisch bedeutsam, Zeichen der Allwirksamkeit des Naturordners (und nicht eines Ormuzd und Ahriman im Streite), wenn sie nothwendig teleologisch bedeutend wären. Aber die Regel der Naturbeobachtung: „die Natur hat nichts umsonst gemacht," ist nach Begriffen nur illusorisch; sie gehört der mechanischen Einheit der Wechselwirkung und wird nur willkührlich nach der Analogie von Zwecken gedeutet. Indessen auch die Einheit der Wechselwirkung im organischen Leben werden wir nie mechanisch vollständig verstehen. Daher behält die Deutung nach der Analogie

von

von Zwecken immer jene subjective Unbestimmtheit, die schon Aristoteles und die Stoiker anerkennen mußten. Die Natur handelt nach Zwecken, aber auf eine mangelhafte Weise, so daß ihr in Mißgeburt und Mißwachs gar vieles mißräth.

Gegen dieses muß die Religionsphilosophie eine selbstständigere Glaubenslehre aussprechen und aller objectiven Teleologie, aller Naturzwecklehre nur ästhetische Bedeutung geben.

Das erste meine ich erhalten zu haben durch die Deduction der speculativen Ideen des Absoluten und ihrer praktischen Bestimmung, wodurch die religiösen Glaubensartikel und die ewigen Hoffnungen als ursprüngliche rein vernünftige Ueberzeugungen des Menschengeistes nachgewiesen sind.

Wie leben wir nun aber im Gefühl dieses Waltens der ewigen Güte über die Welt? Ich behaupte: durchaus in derjenigen Weltansicht, welche wir uns in ästhetischen Ideen vergegenwärtigen, kraft der Wahrheit der Schönheit. Ich habe also alles objective teleologische Urtheil auf ästhetische Ideen zurückzuführen.

Kant hat hier vollkommen richtig nachgewiesen, daß der Grund alles Wohlgefallens an ästhetischen Ideen, daß die Bedeutsamkeit aller ästhetischen Ideen in der Zusammenstimmung der anschaulichen Vorstellung mit den Anforderungen des nach Begriffen denkenden Verstandes durch die Zufälligkeit des Gesetzes der Specification der Natur, also in einer formalen Zweckmäßigkeit ohne einen vorausgegebenen Begriff des Zweckes liege. Aber er sah dabei nur auf die speculative Form der ästhetischen Ideen, indem er jenes Wohlgefallen nur auf eine theoretische Lust an der Zusammenstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande zurückführte, während doch der Bedeutsamkeit

der ästhetischen Ideen immer daneben noch eine teleologische ästhetische Form gehört, welche der ästhetischen Beurtheilung erst das Leben bringt.

Hiernach erhalte ich die veränderte Auffassung des Princips der philosophischen Aesthetik. Die Welt des Schönen und Erhabenen ist diejenige, welche uns in der sittlichen Welt- und Lebensansicht erscheint. Beziehen wir die sittlichen Ideen nicht nur auf die Regeln, nach denen wir handeln sollen, sondern unmittelbar auf die Frage, welchen Werth die Dinge in sich selbst tragen, so beleben sie uns die reinen ästhetischen Ideen. Ich muß die ästhetischen Ideen der idealen Schönheit über Kant's Schönheit des Ausdrucks hinaus zu Schiller's Anmuth und Würde erheben und erkenne dann, daß die ästhetische Weltansicht unter den religiösen Gefühlsstimmungen der Begeisterung die sittliche Weltansicht der Geistesschönheit und der gesunden Geisteskraft werde, so wie diese Geistesschönheit und Geisteskraft ihren reinen Werth in sich selbst tragen. Alle untergeordneten ästhetischen Ideen gefallen nur nach einer Analogie dieser selbstständigen Geistesschönheit, und in diesen Analogien giebt uns die dichterisch belebte Weltansicht allein die Ahndung der ewigen Wahrheit. Jener eine Gedanke im Mittelpunct unsrer sittlichen Ueberzeugungen, daß das einzige absolut Gute im Menschen der reine Wille, die Reinheit des Herzens, die Gesinnung der Ueberzeugungstreue sei, ist der Mittelpunct in unsrer ganzen idealen Ueberzeugung, er ist das höchste sittliche Bewußtsein; im gleichen Gedanken die reine Idee des ewigen Lebens, der Unverderblichkeit der Menschenseele, der Freiheit der Geisteskraft und dann auch der Mittelpunct des Lebens in der ganzen ästhetischen Weltansicht, denn Tugend ist die Schönheit der Seele

und das gebietende Gefühl der Achtung im Pflichtgefühl die Seele aller Gefühle des Erhabenen.

Jeder Versuch einer wissenschaftlichen Anerkennung von Naturzwecken geht uns dagegen verloren, nur Zwecke der Menschen vermögen wir wissenschaftlich zu beurtheilen. So hat uns auch die Geschichte der Menschheit nur Bedeutung, in wiefern wir sie als der Menschen eignes Werk zu beurtheilen vermögen. Ich vergleiche dafür nur den höchsten Gedanken. Man sagt: der Mensch sei der Endzweck der Schöpfung. Aber wie viele unnöthige Anstalten hat Gott da nicht darum herum gelegt, wenn er mit seiner Welt weiter nichts wollte, als dieses ungeschlachte, so schwer zu bildende Geschlecht? Die Wahrheit liegt hier wieder nur in der subjectiven Auffassung. Für die beschränkte Erkenntniß des Menschen ist die Erkenntniß des vernünftigen Geistes in seinem sittlichen Bewußtsein das einzige, welches wir auf die Idee des Zweckes an sich zu beziehen verstehen; keines anderen Wesens höhere Bedeutsamkeit ist uns nur soweit klar; wir ahnden die ewige Bedeutsamkeit der Naturerscheinungen in der Schönheit und Erhabenheit der Natur, aber wir verstehen sie nur im sittlichen Selbstbewußtsein.

Wir haben Gott nur innen im Herzen, und im sittlich-religiösen Gefühl sind Glaube und Hoffnung unserm Geistesleben verbunden.

Erfreulich, schön und groß ist die Natur in dem Reichthum aller ihrer Gestalten, aber das Himmelreich ist nur inwendig in uns.

Aus diesen Gründen hat mir die philosophische Aesthetik eine viel größere religionsphilosophische Bedeutung gewonnen als bei Kant. Der Glaube lebt uns in Ahndungen der ewigen Wahrheit, welche uns in der ästhetischen Weltansicht vor das Bewußtsein treten, und somit

von dichterischer Entwickelung sind. Dadurch habe ich vorzüglich ein anderes Princip der philosophischen Theorie der schönen Künste erhalten als Kant. Kant hat sich noch von Baumgartens Unterscheidung fest halten lassen und bestimmt die Kunstschönheit nur als schöne Vorstellung von Dingen und nicht Vorstellung schöner Dinge. Mir dagegen erscheint diese Unterscheidung ungenügend. Ich finde, daß jede schöne Kunst ihre eignen Ideale kunstschöner ästhetischer Ideen hat, welche grade ihre höchste Aufgabe bestimmen*), und mit der die wahrhaft schönen Künste in ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben in den Dienst der Religion treten.

Hierin liegt also, daß wir die Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht als eine religionsphilosophische Lehre, sondern nur als eine politische aufzufassen haben. Wir haben uns in ihr darüber nach den Belehrungen der Geschichte zu orientiren, wie die Völker im Großen in den Staaten die wahren Zwecke des öffentlichen Wohles anzuerkennen haben und zu verfolgen im Stande sind. Wir sind hier auf den eignen Standpunct in der Geschichte gewiesen und haben zuzusehen, unter welchen Naturgesetzen und durch welche menschliche Kunst die Gesellschaft die Stufe der Ausbildung erreicht habe, auf der wir stehen, und welche Ansichten wir aus dieser Betrachtung erhalten, für die weitere Fortführung dieser Ausbildung.

Kant hat nun, wie wir sahen, diese Aufgabe dann nur politisch gefaßt, indem er das weltbürgerliche Ideal der friedlichen und gerechten Ausbildung der Menschheit der Geschichte der Menschheit zum Ziel setzt.

---

*) S. mein Handbuch der Religionsphilosophie. §. 60. und ferner bis §. 73.

Soll dieſe aber als eine Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit bearbeitet werden, ſo müſſen wir die Aufgabe allgemeiner nehmen. Die nach Naturgeſetzen ſich entwickelnde Geſchichte der Menſchheit iſt die Geſchichte der Wiſſenſchaften und Künſte ganz im allgemeinen, ſo wie Einſicht, Kenntniß und Gewöhnung ſich unter den Menſchen vererben. Philoſophie, Mathematik und Erfahrung; Gewerbskunſt, Staatskunſt und Erziehungskunſt ſind ihre Themata.

Mit dieſer Erläuterung wende ich mich alſo wieder an die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit zurück mit dem Gedanken, daß wir ſie nicht als eine religionsphiloſophiſche Lehre, ſondern nur als eine politiſche aufzufaſſen haben. Es iſt hier von Menſchenwerk die Rede, aber von dem größten Werk, welches dem Menſchen aufgegeben wurde. Dieſes iſt die Kunſt der Selbſterziehung des Menſchengeſchlechtes, die Kunſt der Veredlung der Menſchheit. Hier iſt der größte Gedanke unſrer Philoſophie, in deſſen Dienſt auch wir die wahre Aufgabe unſrer philoſophiſchen Beſtrebungen finden ſollen.

Bacon von Verulam lehrte uns mit unüberwindlicher Klarheit, daß in den Naturwiſſenſchaften nichts aus Endurſachen, nichts aus Gottes Willen erklärt werden dürfe, ſondern alles nur aus Naturgeſetzen der wirkenden Urſachen. Wir folgten ſeiner Mahnung und haben dadurch die klare, feſte und reiche Entwickelung aller Naturwiſſenſchaften erhalten. Es war ſchwer, dieſen Gedanken auch den Theilen der Naturgeſchichte zu gründen, welche von der Organologie handeln, aber durch die Lehre von den Bildungstrieben, den geſtaltenden Naturtrieben iſt es endlich doch gelungen, auch hier die richtigen Grundbegriffe zu beſtimmen. Nun iſt nur noch

eine, aber grade die wichtigste Aufgabe übrig, in Beziehung auf welche der alte Irrthum erst noch getilgt werden soll. Und das ist diese, daß wir den Verlauf der Menschengeschichte als ein uns aufgegebenes Werk sollen kennen lernen, und ihn nicht mehr als göttliche Ordnung voraussetzen dürfen.

Seneca sah vor achtzehnhundert Jahren mit klarem Geiste voraus, daß eine Zeit kommen werde, in welcher die Menschen den Lauf der Kometen würden berechnen können, wie den der Planeten, und wir haben weit mehr als dieses erlebt. Nun stelle ich mich kühn neben diesen Seneca und sage voraus, daß in weit kürzerer Zeit es gelingen werde, durch Menschenkunst das öffentliche Leben der Völker friedlich und gerecht zu lenken auf dem ganzen Rund der Erde mit Beachtung aller Zwecke des öffentlichen Wohls. Platon sagte voraus, daß nicht eher dem Staate wohl werden könne, als bis der Stand der Gebildeten die Herrschaft in Händen habe und wir haben lange gelernt, unsern Staatsdienst in die Hände der Gebildeten zu legen. Nur fehlt noch die umfassende Kenntniß und Einsicht der Gebildeten selbst, wie tief die ordnende Kraft des Menschengeistes zur Bildung des öffentlichen Lebens eingreifen solle. Und das vorzüglich noch, weil man Entscheidungen für unmittelbare Fügungen Gottes hält, deren Lenkung doch ganz von der Kenntniß und Einsicht der Menschen abhängen könnte. Die Entscheidung der Schlachten hält man für Zufall von göttlicher Fügung und doch ist sie der natürliche Erfolg der Tapferkeit des Heeres und der Klugheit der Führer. In gleicher Weise ist so vieles in der Lenkung der Staatsangelegenheiten zu beurtheilen. Ich habe es schon in der Vorrede ausgesprochen, daß erst seit einigen Jahrhunderten das Menschengeschlecht

anfängt, ſich über den Zuſtand der Kindheit zu erheben, ſeitdem unſre techniſche Ausbildung ſo weit gediehen iſt, Blick und Kraft des Menſchen beſonnen um das ganze Rund der Erde zu führen. Bisher hängt freilich die Entſcheidung unſrer öffentlichen Angelegenheiten noch vom Zufall ab in den tölpelhaften Mordthaten der Krieger zur Entſcheidung der Kämpfe, in dem Aberglauben der Prieſterſchaften, in der Habſucht des Welthandels und oft in der Selbſtſucht und dem Eigenſinn von Prieſtern und Herrſchern. Aber dieſer Zufall iſt nicht Gottes Fügung, ſondern nur die Wahl menſchlicher Unbeholfenheit. Das Urtheil der Gebildeten iſt lange den fratzenhaften Vorurtheilen der Prieſterſchaften überlegen, welche mit ihrem Handel um die ewige Seligkeit den Frieden der Familien ſtören, und ſo fern der Möglichkeit der Ausführung liegt es eben auch nicht, daß im öffentlichen Leben zwiſchen den Völkern eine Kraft des Rechtes und der Sitte gegründet würde, welche in friedlicher Verhandlung den Völkern gegen einander gleiche Anerkennung ihrer gegenſeitigen Anforderungen zugeſtünde.

Der Friede iſt uns jetzt in Europa allerdings nur durch eine große Kunſt der Regierenden im Kampfe mit der Habſucht unter Beihülfe des jetzigen Intereſſes der Geldhändler erhalten worden, aber neben dem iſt zugleich im öffentlichen Leben eine Macht der milderen Sitte und der gleicheren Anerkennung der Menſchenrechte zu größerer Kraft gediehen von der wir fordern müſſen, daß ſie dem öffentlichen Leben eine Gewalt des Gemeingeiſtes bringe, welche die Habgier der Reichen bändige und die Armen gewaltiger unter ihren Schutz nehme.

Dieſen erhabenſten Zwecken menſchlicher Wirkſamkeit zu dienen iſt dann auch der Beruf der Philoſophie

unſrer Zeit. Sie ſoll den Menſchen ermuntern, daß er froh und kühn der eignen Geiſteskraft inne werde, der die höhere Hand aufgegeben hat, ſich im Erdenleben ſelbſt helfen zu lernen nicht nur in der Behendigkeit niederer Gewerbe, ſondern vor allem in der Stiftung des irdiſchen Gottesreiches der Gerechtigkeit und Liebe durch die Macht der eigenen geſelligen Selbſtbeherrſchung und Selbſterziehung.

Dies iſt der Beſcheid, den wir alſo beſonders noch der poſitiven Religion gegenüber zu geben haben. Die Trennung der Intereſſen von Staat und Kirche gehört auch nur untergeordneten geſchichtlichen Verhältniſſen bei mangelhafter Ausbildung des Volkes und der Führer. Das Gottesreich der Gerechtigkeit und Liebe im Staate und das Gottesreich der Frömmigkeit in der Kirche ſind eines und daſſelbe nicht nur der Idee nach, ſondern der That nach im Geiſte und in der Wahrheit, und die Gründung dieſes Gottesreiches iſt die höchſte Aufgabe, welche das Menſchengeſchlecht ſelbſt zu löſen hat.

Anhang.

Polemische Bemerkungen über neuere große Rückschritte.

Hiermit wäre ich am Ende meiner Erzählung. Ich habe mir im Kantischen Hain einige Lorbeerzweige gebrochen, sie mir zum Kranze gewunden, und mich damit zur Ruhe gelegt. Nun wissen aber andere die Geschichte der deutschen Philosophie noch viel weiter fortzuführen, und darüber habe ich noch ein Schlußwort zu sagen. Ich lernte von einem berühmten Geschichtsforscher, daß ein Geschichtsschreiber zu erzählen wisse, was geschehen ist, niemals aber voraussage, was geschehen werde. Demnach wird die Erzählung höchstens fortgeführt bis auf heute, niemals aber bis auf morgen. Nun ist mein Heute in der Geschichte der Philosophie offenbar die Zeit, in der ich meine Ansichten ausgebildet habe. Es wird mir also nicht anstehen, hier in der Geschichte der Philosophie für meine jüngeren Freunde, gegen meine jüngeren wenigen Gegner*) und über die vielen jüngeren

*) Nur hier seitwärts will ich mir einen kleinen Excursus über die Höflichkeit erlauben. In der Schrift, in welcher Hermann Immanuel Fichte mit rechter Pietät über das Leben seines Vaters spricht, macht er mir

Philoſophirenden abzuſprechen, die keine Rückſicht auf mich nehmen. Es blieben mir nur meine früheren Zeit-

---

es zum Vorwurf, in welcher ungeziemenden Weiſe ich ſeinem Vater entgegen getreten und noch mehr deſſen damaligem Freunde Schelling. Schelling's aber hätte er ſich doch gegen mich nicht annehmen ſollen, da ich immer als wiſſenſchaftlicher offener Gegner ſeinem Vater entgegen getreten bin, dieſer aber als ungetreuer Ausreißer von ſeinen Fahnen. Doch ich ſuche jetzt keinen Streit, ſondern ich will nur von der Unhöflichkeit reden und mich vertheidigen. Meine ihm mißfälligen Worte betreffen jenen alten Streit um das Eine und Viele und wie das Viele in dem Einen ſei. Wer wird in dem Streite nicht einmal unhöflich oder ungeſchickt! Wie iſt es nicht dem Platon gegangen. Hippias war doch ein berühmter Lehrer, ein angeſehener, hochgeehrter Mann in ſeiner Vaterſtadt, dieſem wirft nun Platon vor, er wiſſe keinen allgemeinen Begriff zu erklären, ſondern ſtatt der Erklärung ſuche er immer nur durch Beiſpiele zu erläutern, und da vergißt ſich Platon ſo weit, daß er ihm zum Beiſpiel für das Schöne einen Topf mit ſchön gekochter Grütze vorhalten läßt. Das war doch unhöflich! Deswegen meint wol jemand, Platon habe das nicht geſchrieben, ich aber meine dagegen, wenn ein gemeiner Mann ſich einmal ſtellt, als ſei er der göttliche Platon, ſo wird er nicht mit dem Grütztopf in der Hand auftreten. Wie ging es in derſelben Angelegenheit dem großen Ariſtoteles. Er will zeigen, daß es nur eine Welt und nur einen Himmel gebe und macht das dadurch deutlich, daß wenn alles Fleiſch der Welt zu einer Stumpfnaſe verwendet worden ſei, es keine zweite geben könne. Iſt das nicht ungeſchickt? Und der Erzbiſchof Anſelmus, der war wol in ſeiner Jugend ein lockerer Geſell, aber nachher wurde er ein frommer, ja heiliger Mann, und dann noch ereifert er ſich in demſelben Streit ſo gegen den armen Roscellinus, daß er ihn einen logiſchen Ketzer ſchilt, der die braune Farbe ſeines Pferdes (jener ritt einen Braunen)

genoſſen zu berückſichtigen übrig und zwar in Beziehung auf die Ausbildung und Fortbildung der Kantiſchen Lehre.

---

nicht von ſeinem Pferde unterſcheiden könne. Abälard mit fröhlicherm Temperament neckt dann doch nur ſeinen Lehrer Guilielmus de Campellis damit, daß wenn die essentia tota hominis im Petrus ſei, es keinen Johannes daneben geben könne; ſo wenig wie vorhin die zweite Stumpfnaſe. Das gab dem Weltgeiſt zu denken und nach fünfhundert Jahren entdeckte er endlich durch Leibnitz mit noch etwas ſchlechterem Latein, daß die entitas tota den einzelnen Menſchen mache. Daneben fällt mir endlich der ſinnlich Dieſe in Berlin ein, genannt Michelet, der dem guten Strauß, als er in Gefahr war, ſeinen Heiland zu verlieren, wieder dazu verhilft, indem er ihm zeigt, wie Chriſtus kein ſinnlich Dieſer, ſondern der Begriff der Welterlöſung ſelbſt ſei. Das war einmal geſcheut! Ich habe nur meinen Verdruß an dem Manne, der Freund Beck, Krug und mich an rechter Gerichtsſtelle der Hegelſchen Erb-Lehn- und Gerichtsherrſchaft bei Leibesleben für verſchollen erklärt, was freilich ſehr erklärlich, da ihm die Weisheit ſeines Wundermannes, den er ſo viel dummes Zeug über die Geſchichte der neuen Philoſophie erzählen läßt, die Ohren ſo umſauſt, daß er die leiſen Töne von Roſtock, Leipzig und Jena nicht vernehmen kann.

„Dummes Zeug“ das könnte nun H. J. Fichte wieder übel nehmen. Er wird es doch nicht! Denn wenn die wunderlichen Leute recht haben, welche erzählen, Hegel ſei der Buddha „Wiſſensheiland“ der ſich nun wieder gen Nirwana erhoben hat, ſo iſt doch J. G. Fichte wenigſtens ſein Ioannes Baptista und mehr als dies, wohl ſein Lehrer und der, der ihn geſandt hat. Auf dieſen läßt nun Michelet ſeinen Meiſter eine Lobrede halten, die anhebt, wie folgt: „Fichteſche Philoſophie iſt Vollendung der Kantiſchen Philoſophie. Außer dieſen und Schelling ſind keine Philoſophien. Die Andern ſchnappen von dieſen etwas auf und bekämpfen und bequängeln ſie damit. Ils se sont battus les flancs,

Darüber kann ich aber nur in einer ironischen Laune halb gegen mich selbst, halb gegen meine Gegner sprechen, denn es hat immer etwas Lächerliches an sich, jemand Zeit Lebens einen wissenschaftlichen Streit fortführen zu sehen, ohne daß er ihn zur Entscheidung zu bringen vermag.

Will ich nun der Entwickelung von Kant's Lehre geschichtlich nachgehen, so muß ich für den Anfang auf Gegner und Schüler neben einander sehen. Die Schüler aber theilen sich in solche, welche nur Kants Lehre fassen und erläutern, und in solche, die selbstständig fortbilden wollen. Zu den ersten stehe ich friedlicher, bei den Andern muß meine Erzählung gleich streitend anfangen. Da mein Zweck aber nur auf die Geschichte der Fortbildung philosophischer Lehren geht, so habe ich die ersteren nicht zu berücksichtigen. Es sind darunter viele, welche für die Fortbildung einzelner Theile der Wissenschaft große Verdienste haben. Viel haben Salomon Maimon, Hoffbauer, besonders Kiesewetter für die Kantische Logik; viel haben Carl Christian Erhard Schmid, Maaß und Hoffbauer für die Kantische

---

pour être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. s. w.; es ist äußerste Bornirtheit, die groß thut." — Es ist Eckensteher-Beredsamkeit, womit Michelet seinen Herrn und Meister sich blähen läßt!

So geht es mit der Unhöflichkeit. Sie ist Folge einer gegenseitigen Nichtachtung und da ist sie besser, als die heuchlerische Grimmasse der Verehrung. H. J. Fichte hält seinen Vater für einen der größten Philosophen und muß also wol meine Worte übel nehmen, ich aber spreche so, weil ich seinen Vater wol für einen kräftigen Redner, aber für gar keinen Philosophen halte.

Psychologie gethan, aber leider haben diese und viele, die neben ihnen arbeiteten, keine schulmäßige Einheit in der Fassung dieser wissenschaftlichen Aufgaben erhalten und behaupten können und dadurch ist die philosophische Gesellschaft in Deutschland der Einheit und Festigkeit der Sprache beraubt worden und eine große Verworrenheit der Rede herbeigeführt, bei der nicht nur meist der Eine den Andern nicht versteht, sondern die Meisten sich selbst nicht verstehen. Ferner der Geschichte der Philosophie hat ganz im Geiste Kants der unermüdete Tennemann einen ganz neuen Aufschwung gegeben und dies ist eigentlich die glücklichste Partie der Lehre geblieben, in welcher mit so viel Leben, Geist und Kraft einstimmiger, wenn auch nicht einstimmig, fortgearbeitet worden ist. Endlich neben diesem steht noch die Theorie der Aesthetik, für die in ähnlicher Weise so viel unternommen wurde. Aber die Erzählung von alle diesem würde zu sehr ins Besondere führen, von den Hauptinteressen im Mittelpunct der philosophischen Lehre, von denen allein im Großen die Entscheidung erhalten werden kann, hinweg zu einer zerstreuten Betrachtung, welche uns den Ueberblick des Ganzen entzöge.

Rücksichtlich der Versuche zu eigenthümlicher Fortbildung der Lehre müssen wir vorläufig auf zwei Hauptmängel achten, die nach dem obigen in Kants Lehre blieben, von denen einer die Dialektik der andere die Weltansicht betrifft.

1) Das erste war Mangel an Concentration der ganzen Lehre. Dieser kann nur durch Kritik der Vernunft in ihrer anthropologischen Ausbildung gehoben werden. Aber diese Kritik ist noch von wenigen verstanden worden; die Lehre von der Identität aller Apperceptionen ist den meisten noch ein verborgenes Wort.

2) Die Glaubenslehre mußte beſſer mit der Religionslehre und der Aeſthetik verbunden und die Ethikotheologie zur Weltanſicht erhoben werden. Dabei nun aber iſt das Recht der Ideen des Abſoluten anzuerkennen und die dichteriſche Bedeutung aller anſchaulichen Ausführungen der höheren Weltanſicht.

Das erſte von dieſen beiden iſt das entſcheidende, das andere aber entſpricht den populären Intereſſen und hat ſo für die Anwendungen im Leben vorzüglich dem Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel die öffentliche Theilnahme zugewendet.

Aber das erſte bleibt allein das entſcheidende, und dafür bekommt unſre Erzählung eine ſehr einfache Fortführung. Denn der ganze Streit in der Kantiſchen Schule hängt bis jetzt nur von zwei Mißverſtändniſſen ab, von der falſchen Auffaſſung des Begriffes der Transſcendentalphiloſophie und von der falſchen Deutung der Begriffe vom Idealismus und Realismus in Beziehung auf die Lehre vom transcendentalen Idealismus. Dies muß ich durch die folgende Darſtellung nachzuweiſen ſuchen.

1. Karl Leonhard Reinhold.

Der erſte, der eine bedeutende Fortbildung der Kantiſchen Lehre verſuchte, war Karl Leonhard Reinhold mit ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens. Von dieſem Standpunct aus habe ich die erſte Ueberſicht zu nehmen. Ein ſolcher erſter Verſuch mußte wol mangelhaft bleiben und die natürlich vorwaltenden Mängel zeigen ſich in der ganzen erſten Auffaſſung der Kantiſchen Lehre. Man vergleiche dafür nur die klare und unparteiſche Darſtellung in des Freiherrn von Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſik bei den

Deutſchen ſeit Leibnitz. Hier kommt in den erſten Streitigkeiten die für die Geſchichte der Philoſophie wichtigſte Entdeckung Kants, nemlich der Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile und die Zurückführung der ganzen Aufgabe der Metaphyſik auf die Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? faſt gar nicht in Betrachtung, man verſteht die Unterſcheidung nicht und findet ſie unwichtig. Ferner ſelbſt die Nothwendigkeit der zergliedernden Methode und ſomit der Kritik der Vernunft zur Begründung der Philoſophie wird wenig beachtet, ſondern man bleibt eigentlich allein bei der Aufgabe der Transcendentalphiloſophie und verwickelt ſich hier in die Fehler, die Kant ſelbſt begangen hatte. Kant unterſcheidet, wie wir geſehen haben, von der metaphyſiſchen Erkenntniß, in welcher die Kategorien auf die Erfahrung angewendet werden, noch die reine philoſophiſche als transcendentale. Dieſe verwirft er in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft eigentlich als transcendent, aber als transcendental behält er ſie doch wieder bei, indem er die empiriſch pſychologiſche Erkenntniß, in welcher wir uns nur der Philoſophie bewußt werden, mit der reinen philoſophiſchen Erkenntniß verwechſelt. So nennt er die Nachweiſung der Grundſätze der Metaphyſik der Natur fälſchlich einen transcendentalen Beweis derſelben aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung und verwechſelt darin eine pſychologiſche Abſtraction mit einer metaphyſiſchen. Zum Beiſpiel: das Geſetz der Cauſalität iſt doch ein objectives Geſetz für die Welt der Erſcheinungen und dies kann doch nicht beweiſen werden aus einem ſubjectiven Verhältniß meiner Erkenntnißweiſe. Aber von meiner Erkenntniß des Geſetzes der Cauſalität kann ich wol nachweiſen, daß ſie für mich eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung

sei. Diesen Fehler bei Kant nenne ich das Vorurtheil des transcendentalen. Bei Kant selbst ist er nur inductorisch gehalten, hat wol auf seine Erörterungen über das Ding an sich den oben gerügten nachtheiligen Einfluß erhalten, aber nicht auf die Entwickelung seiner Lehre selbst. Hingegen Mißverständnisse führte er von Anfang an herbei; der wichtigste Theil der Polemik war gegen diesen Gedanken gerichtet und mit der Bestreitung desselben meinte man die ganze Lehre der Kritik der Vernunft widerlegen zu können. Auf der andern Seite aber stellte ein großer Theil der Schüler diesen Fehler epistematisch um und erhielt so eine Ansicht von widersinniger Abstraction, in welcher das anthropologische Princip mit dem logischen, endlich das Ich mit dem Weltall und der Gottheit verwechselt werden mußte. So ist dies der große dialektische Fehler geworden, mit dem eine große rückgängige Bewegung in unsre Geschichte der Philosophie gekommen, die Kritik wieder verlassen und die Philosophie mit den Abenteuern des Dogmatismus neu bemengt worden ist.

Das Vorurtheil des transcendentalen läßt also die erfahrungsmäßige Selbsterkenntniß des Ich mit der allgemeinen und nothwendigen metaphysischen Erkenntniß verwechseln, und da nun in der letzten unsre Erkenntniß nothwendiger Wahrheit gegründet ist, so wird jenes Vorurtheil leicht wieder darauf zurückführen, daß man anstatt den Ursprung der synthetischen Urtheile a priori in der Vernunft zu untersuchen, nur dem Ich, in stoischer Weise, den Berechtigungsgrund zur objectiven Gültigkeit seiner ergreifenden Anschauung nachzuweisen, den Gegenstand zum Zeugen der Wahrheit einer Anschauung desselben aufzurufen sucht. Steht man nun aber einmal bei dieser Frage, wie das Subject zum Object komme,

komme, so gleitet der Gedanke von selbst wieder in die Bahn jenes empirischen Skepticismus des Aenesidemos und Sextos, es wird wenigstens streitig, ob der anschaulichen Erkenntniß der Dinge objective Realität zukomme oder nicht. In dieser Unsicherheit der Auffassung wird dann ein Streit zwischen Idealismus und Realismus herbeigeführt, in welchem man Kants empirischen Idealismus mit dem transcendentalen, oder Schein mit Erscheinung verwechselt. Auf der einen Seite wird, wie bei Fichte, ein Idealismus behauptet, in welchem das Ich sich gleichsam seine Welt selbst setzen soll, nur weil es sie selbst erkennt; auf der andern Seite fordert man dagegen, wie bei Jakobi, einen Realismus im Widerstreit mit Kants transcendentalem Idealismus, weil die Wahrheit der Erkenntniß doch nur in der Erkenntniß der Dinge an sich bestehen könne, indem man den transcendentalen Idealismus mit irgend einem empirischen oder, was gleich viel gilt, mit dem Skepticismus des Aenesidemos verwechselt, während doch eben die richtige Auffassung des transcendentalen Idealismus, welcher Schein und Erscheinung unterscheidet, allein den transcendentalen Realismus (nemlich den der Ideen) für die menschliche Vernunft sicher zu stellen und gegen den Skepticismus zu vertheidigen im Stande ist. Diesem Zusammenhang der Gedanken gemäß entwickelt sich eine fehlerhafte Fortbildung der Lehre und ein falscher Streit gegen Kant nur unter den beiden Fragen nach der Transcendentalphilosophie und nach dem Idealismus.

Mein ganzer Zweck bei der Erzählung dieser Gedankenentwickelung von Kant auf Reinhold, zu Fichte, Schelling, Hegel muß nur die Geschichte dieses transcendentalen Vorurtheils bleiben. Dies macht

allerdings meine Darſtellung unklarer und ſchwerer verſtändlich als viele, die anderwärts ſchon gegeben ſind, aber ich werde für den vollen philoſophiſchen Gedanken doch recht behalten, weil jene andere Darſtellung das Vorurtheil des transcendentalen nicht deutlich hervortreten läßt und es nicht ſeines Irrthums zeiht. Ernſt Reinhold hat z. B. ganz vortrefflich klar und genau gezeigt, wie ſein Vater die Grundgedanken der Elementarphiloſophie, Fichte die der Wiſſenſchaftslehre aus Kants Kritik der Vernunft fortſchreitend entwickelten. Aber hier iſt der Gedankengang nur von der empiriſch pſychologiſchen Seite aufgefaßt und doch war er ſo gar nicht allein gemeint, denn der Grundſatz und die Lehrſätze der Theorie des Vorſtellungsvermögens, ſowie die Formeln der Wiſſenſchaftslehre ſollten ja die höchſten Grundſätze alles Wiſſens ſein, alſo die höchſten metaphyſiſchen Wahrheiten ausſprechen. Und grade in dieſer Verworrenheit der Gedanken liegt das Geheimniß dieſer ganzen Lehren. Unſre Schule wird nicht eher zu einer geſunden Fortbildung der Kantiſchen Lehre gelangen, als bis dieſer Fehler allgemein eingeſehen und überwunden wird.

Schon diejenigen unter Kants Schülern, welche lehrten, die Thatſachen des Bewußtſeins ſeien die Principien der Philoſophie, verwickelten ſich weiter in die falſche Abſtraction vom Vorurtheil des transcendentalen, denn die Thatſachen des Bewußtſeins ſind wol die Anfänge der kritiſchen Erkenntniß, aber nicht die Principien der Metaphyſik. Reinhold aber wandte dieſen Fehler am ſchärfſten epiſtematiſch um in ſeinen Unterſuchungen über die Fundamente des philoſophiſchen Wiſſens. Reinhold fehlte ein ſicherer dialektiſcher Ueberblick, darum wurde er ſo leicht ſich ſelbſt wieder untreu,

aber sonst, den Fehler der Verwechslung im Begriff des transcendentalen einmal vorausgesetzt, hat er den Entwurf zu seiner Theorie des Vorstellungsvermögens auf eine klare wissenschaftliche Weise aus der Forderung einer Vollendung der Transcendentalphilosophie entwickelt. Kant hatte in der logischen Disposition der Kritik der reinen Vernunft aus der alten scholastischen Tradition mit Leibnitz und Wolf den Fehler herübergenommen, die Sicherheit der Erkenntniß auf gewisse höchste Grundsätze stützen zu wollen, ohne zu untersuchen, warum denn die Erkenntniß eben unter solchen Schlußformen des Beweisführenden Verstandes bestehen müsse. Demgemäß stellte er die analytischen Urtheile unter den Satz des Widerspruchs, die philosophischen synthetischen a priori unter den Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung.

Wollte nun Reinhold das bei Kant fehlende System der Transcendentalphilosophie selbst herstellen, so lag der Gedanke nahe, über diesen zwei Quellen der Wahrheit noch eine höchste zu suchen, aus der alle Wahrheit fließen sollte, und aus dieser denn die Ableitungen zu machen, welche vorzüglich eine Nachweisung und Deduction der Kategorien geben mußte, die genügender sein sollte als die Kantische. Diese Betrachtung führte ganz natürlich auf die Verwechslung des psychologischen und metaphysischen im Begriff des transcendentalen und da Reinhold den Fehler darin nicht gewahr wurde, so verstrickte er sich ganz in demselben. So wurde er auf den Fehler des Tschirnhausen zurückgeführt, in unbestimmten psychologischen Formeln, aus denen sich gar keine scharfen Ableitungen machen lassen, die höchsten Principien der Philosophie zu su-

chen. Reinhold ſucht alſo den allgemeinſten und unbeſtimmteſten pſychologiſchen Gedanken, meint ihn im Bewußtſein und dem Verhältniß der Vorſtellungen im Bewußtſein zu Subject und Object gefunden zu haben und ſtellt ſeinen oberſten Grundſatz als Satz des Bewußtſeins auf: „Im Bewußtſein wird vom Subject die Vorſtellung auf Subject und Object bezogen und von beiden unterſchieden.“ Aus dieſer unbeſtimmten Formel läßt ſich gar nichts beſtimmtes ableiten; aber Reinhold, einmal in ſeiner Begriffsverwechslung befangen, mußte eine ſolche Ableitung doch erzwingen und ſo entwickelt er ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens in nur für ihn bedeutſamen Formeln, in denen keine Behauptung ſcharf zuſammenſchließt und kein Lehrſatz durch einen klar gedachten Schluß geſchützt wird. Man kann dieſe Rede nicht verſtehen, wenn man nicht die Hypotheſe und den Zweck vorauskennt, für den ſie erſonnen iſt. Hat man dieſen ſeinen Zweck aber einmal gefunden, ſo muß man ihm zugeſtehen, daß er die Entwickelung mit wiſſenſchaftlichem Sinn, großer Genauigkeit und Ausführlichkeit gegeben hat. Mit dieſer einſeitigen Auffaſſung der Kantiſchen Aufgabe war aber vor allen Dingen das große Mißgeſchick verbunden, daß der von Kant in der Frage, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a **priori** möglich, geforderte Ueberblick aller allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten verloren ging und die ganze Lehre wieder auf die unglückliche objective Gültigkeit der Vorſtellungen beſchränkt wurde. Denn der Satz des Bewußtſeins ſtellte das ganze Räthſel der Philoſophie auf die Frage, wie das Object zum Subject komme und ſomit auf einen unklaren Gedanken, wie das Object als unerkanntes Ding an ſich den Stoff, das Subject dagegen eine Form an die Vorſtellungen bringe.

Aus dieſen Grundlehren ſollte dann eine beſſere Deduction der Kategorien gewonnen werden*).

2. Friedrich Heinrich Jakobi.

Dieſe Einſeitigkeit der Reinholdiſchen Lehre macht einerſeits die Einſeitigkeit in der ganzen früheren Richtung des Streites um die Kantiſche Lehre klar und zeigt ſich andrerſeits als den Ausgangspunct für viele falſche Verſuche zur Fortbildung der Lehre.

So habe ich für meinen Zweck unter den früheren Gegnern der Kantiſchen Lehre nur auf Friedrich Heinrich Jakobi (geboren 1743 zu Düſſeldorf, ſeit 1804 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften zu München, geſtorben 1819) und Gottlob Ernſt Schulze (geboren 1761, geſtorben als Hofrath und Profeſſor in Göttingen 1834) Rückſicht zu nehmen.

Meinem Freunde Jakobi muß ich hier untreu werden, indem ich Ernſt Reinhold beiſtimme, daß er für die Geſchichte der Philoſophie nicht eigentlich förderte. Nemlich, nach einem Worte meines Freundes Apelt, er war der Myſtiker wie Kant der Scholaſtiker jener Zeit, und die Zeit der Geſchichte der Philoſophie, in welcher Myſtiker ſie wahrhaft fördern konnten, war lange vorüber. Jakobi ſah mit durchgreifendem Scharfſinn, ſo wie er ſeine Gedanken im Streite mit Mendelsſohn über Spinoza entwickelte, den Fehler des logiſchen Dogmatismus ein. Jeder Beweis fordert Vorausſetzungen, kein Beweis kann alſo ein erſtes Begründungsmittel der Wahrheit werden, ſondern alle erweisliche Wahrheit muß auf unmittelbaren erſten Wahrheiten

*) Vergleiche hier meine polemiſchen Schriften. Band 1. S. 266 u. f.

ruhen, welche nur in Glaube oder Offenbarung gewiß sind. Und mit großer Schärfe sah er jedem Philosophem ab und wußte ihm nachzuweisen, wo es gegen diese Warnung verstieß. Hatte er nun darin Recht, so mußte ihm offenbar die Aufgabe der Philosophie werden, das System dieser unmittelbaren und unerweislichen nothwendigen Wahrheiten aufzusuchen und nachzuweisen. Aber eine solche schulmäßige Aufgabe stellte er sich nicht, sondern er gefiel sich nur darin, seine philosophischen Herzensangelegenheiten redneriſch auszuschmücken, redneriſch zu vertheidigen und so wandte er seine Lehre vom Glauben besonders zur Vertheidigung des Glaubens an eine höhere göttliche Wahrheit an. Damit verwickelte er sich, obschon entschiedener Feind alles Mysticismus, doch in eine mystische Art zu philosophiren und befreundete sich mit jener angeblich geistreichen Dunkelsprecherei, wofür die Leute den Haman loben, und welche in der liebenswürdigeren Weise zum Beispiel des Claudius und Herder in humoristische Dichtung übergeht, aber auch so dem festen wissenschaftlichen Denker nur lästig wird mit ihren Sprüchen, die, wenn sie philosophisch gemeint sein sollen, weder wahr noch falsch sind. Zwischen diesem liegt auch sein Streit mit Kant. Jakobi hat vollkommen recht gegen Kant in den Einwendungen, welche er gegen Kants Lehre vom transcendentalen Idealismus macht. Er weist ganz richtig darauf hin, wie Kant in seinen scharfen Sätzen von der gänzlichen Unerkennbarkeit der Dinge an sich seinem eignen transcendentalen Idealimus und dann seiner Lehre von dem widerstreite, wie der Gegenstand in der Sinnesanschauung den Sinn zu seiner Erkenntniß afficire. Allein Jakobi giebt dem ganzen Streit dadurch eine falsche Wendung, daß er die eigentliche Bedeutung des transcendentalen

Idealismus nie verstand und gegen Kant für einen Realismus streitet, den Kant nie verworfen hatte, sondern in seiner ganzen intelligibeln Weltansicht voraussetzte. So trifft seine Gegenrede eigentlich immer nur den Fichteschen Idealismus, niemals aber wahrhaft den Kantischen. Doch diese ganze Polemik der Einwendungen taugt nie zur Bestreitung eines großen philosophischen Werkes. So ist Jakobi hier an einem untergeordneten Fehler Kants hängen geblieben und hat daneben nicht gesehen, daß Kants großes Werk ja grade die große Aufgabe löse, auf die Jakobi hinwies, ohne sie zu lösen. Das ganze große Werk des transcendentalen Leitfadens und des kategorischen Gebotes, so wie die richtige Behandlung des transcendentalen Idealismus in der Lehre von den Antinomien hat er gar nicht beachtet, wiewol mit dieser Nachweisung der philosophischen synthetischen Urtheile a priori grade alle jene philosophischen Grundwahrheiten nachgewiesen worden sind, welche Jakobi dem Glauben oder dem Gefühl fordert*).

8. Gottlob Ernst Schulze.

Bei dem Streite des scharfsinnigen Schulze bleiben wir auf demselben Standpunct. Fassen wir die Kantische Lehre bloß von der Seite ihrer Begründung der objectiven Gültigkeit der Erkenntniß und der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, so ist sie offenbar nicht wesentlich vom empirischen Skepticismus des Sextos oder Aenesidemos unterschieden. Nach dieser Consequenz stellt Schulze mit großer Feinheit in seiner Schrift Aenesidemos seinen Skepticismus auf: daß in

*) Vergleiche meine Schrift: Von deutscher Philosophie Art und Kunst. S. 22—53.

der Philoſophie weder über das Daſein und Nichtſein der Dinge an ſich und ihrer Eigenſchaften, noch auch über die Grenzen der menſchlichen Erkenntnißkräfte, etwas nach unbeſtreitbar gewiſſen und allgemeingültigen Grundſätzen ausgemacht ſei. Die Fragen, welche die Vernunft hier aufwirft, werden daher nicht für abſolut unbeantwortlich, ſondern nur für unbeantwortet erklärt, und es wird zugegeben, daß der Skepticismus aufgehoben ſein würde, ſobald ſie mit apodiktiſcher Gewißheit aufgelöſt ſind. Mit dieſer Lehre trat er auf eine entſcheidende Weiſe Reinholds Elementarphiloſophie entgegen und ſprach auch bedeutende Einwendungen gegen Kant aus, welche letztere jedoch nur das Mißverſtändniß um die objective Gültigkeit und nicht die Kritik der Vernunft trafen. Indeſſen war es Schulze mit dieſem Skepticismus ſelbſt nicht recht Ernſt, er beſchränkte ihn vielmehr nach und nach immer mehr. In ſeiner Kritik der theoretiſchen Vernunft tritt er, der Grundbehauptung nach, Kant nur mit verändertem Sprachgebrauch entgegen. Er findet dort nemlich für gut, nur das Wiſſen um das Abſolute Philoſophie zu nennen, und erklärt dies dann für unmöglich, worin er alſo ganz mit Kant zuſammentrifft. Bei der Kritik der Analytik der Grundſätze zeigt er ganz gut, daß die Principien der metaphyſiſchen Naturlehre von Kant nur als Bedürfniſſe der ſpeculativen Vernunft, wenn ſie zur Erfahrung gelangen ſoll, und nicht als nothwendige Wahrheiten nachgewieſen ſeien. Er behält damit aber nur recht, wenn das Vermögen der gedachten Erkenntniß nur als Reflexionsvermögen vorausgeſetzt und die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft ganz verkannt wird. Kant nun beachtete freilich dieſe unmittelbare Erkenntniß nicht genug, allein er ſetzt ſie in der unmittelbaren

Syntheſis doch voraus. So greift Schulze nur eine logiſche Form in Kants Raiſonnement an, und überſieht das wichtigſte, ſeine kritiſche Methode der Selbſtbeobachtung. Auch Schulze verliert ſich nur in eine Polemik der Einwendungen gegen Kant, ohne ſelbſtdenkend etwas neues zu ſchaffen, daher bleibt er denn endlich in ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Gehalt der Lehre ganz Kantianer*).

4. Reinholds Einfluß auf die folgenden.

Das Unbeholfene in der Verwechslung pſychologiſcher und metaphyſiſcher Abſtraction in Reinholds Elementarphiloſophie ließ dieſe gar bald vorübergehen und ſelbſt von ihrem Erfinder verlaſſen werden. Aber der Erfolg in der Fortbildung der Kantiſchen Philoſophie zeigt doch, wie tief die leitende Maxime, welcher Reinhold folgte, in der Kantiſchen Lehre gegründet war. Er bleibt doch der allein originelle, dem ſo viele in der einſeitigen Fortbildung der Lehre nachgingen. Es war offenbar etwas Zufälliges, daß Reinhold mit ſeiner pſychologiſchen Abſtraction bei Bewußtſein und dem Verhältniß von Subject und Object in dieſem ſtehen geblieben war. Es iſt noch einfacher auf das Ich als pſychologiſchen Grundbegriff und für das Verhältniß zwiſchen Subject und Object auf die Definition der Wahrheit: Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Sein ihrer Gegenſtände, zurück zu gehen. So führt der Grundfehler des transcendentalen Vorurtheils verbunden mit Reinholds Aufgabe, einen höchſten Grundſatz des menſchlichen Erkennens nachzuweiſen, ganz in Reinholds Geiſt viele

*) Vergleiche meine polemiſchen Schriften Bd. 1. S. 317—332. S. 333 bis zu Ende.

folgende weiter, den Fichte auf das Ich = Ich und Ich = Nicht-Ich der Wissenschaftslehre, den Schelling auf die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, den Hegel auf die Identität von Sein und Denken, den Krug auf die transcendentale Synthetismus von Sein und Denken in seiner Fundamentalphilosophie. Aber Krug ist ein zu klarer und wissenschaftlicher Denker, als daß diese leere Formel einen großen Einfluß auf die Entwickelung seines Systems hätte behalten können. Er stellte vielmehr klar und ausführlich die Resultate der Kantischen Untersuchungen ohne die Kritik der Vernunft im dogmatischen System zusammen. Aber die andern verließen die Strenge der wissenschaftlichen Betrachtung und gingen dem Abenteuer des transcendentalen Vorurtheils in willkührlichen Formelspielen oder Phantasien weiter nach.

Die Aufgabe, Subject und Object an einander zu bringen, läßt sich nemlich mit gar keinem Gehalt in unsrer Erkenntniß versehen, denn sie sind ja immer schon zusammen; daher mußte diese Weise zu philosophiren sich ganz in leere Formelsprache und leere speculativ dialektische Rede, in lauter Vergleichungsformeln ohne Subjectbestimmung im Urtheil verwandeln. Wird man dann endlich die leeren Formeln müde, so findet sich von selbst: das absolute Ich könne ja niemand anders als der liebe Gott sein und die Identität von Subject und Object die Selbsterkenntniß Gottes. Und so sind wir mit einem Schlage die ganze Noth um Philosophie und Metaphysik los und sehen ein, daß es nur darauf ankomme, irgend einen vergnüglichen neoplatonischen Traum auf das Thema, die Welt ist die Selbstoffenbarung Gottes, zu ersinnen.

So hat ſich der gemeinſchaftliche Grundgedanke in der für Philoſophie ausgegebenen Mythologie des Fichte, Schelling, Schlegel und Hegel gebildet, wie Fichte in der Anweiſung zum ſeligen Leben wol zuerſt zu den alten plotiniſchen Formeln der Myſtiker zurückgegangen iſt. „Das Leben iſt Seligkeit, unſelig iſt nur der Tod. Leben iſt Liebe, ſo daß Leben, Liebe und Seligkeit ſchlechthin eins und daſſelbe ſind, was du liebſt, das lebeſt du. Das Sein iſt durchaus einfach, es giebt nur Ein Sein. Das wahre Leben liebt das Eine, unveränderliche und Ewige, Gott; das bloße Scheinleben verſucht zu lieben das vergängliche in ſeiner Vergänglichkeit, die Welt.“ Dieſer unklare, nach den pantheiſtiſchen Phantaſien hinneigende Spruch von dem Einen Sein, dem ſeligen Leben iſt ohne alle Philoſophie ein Ausſpruch religiöſer Ueberzeugung. Philoſophiſch wird er erſt entwickelt mit der falſchen Anmaßung, einſehen zu wollen, wie die Welt als die Selbſterkenntniß Gottes beſtehe. Dies iſt dann der gemeinſchaftliche Grundgedanke der Weltanſicht bei Fichte, Schelling, Schlegel und Hegel geworden.

Durch dieſen Irrthum ſind unſre Angelegenheiten ſehr gehindert worden. Das letzte, die Wiederherſtellung der neoplatoniſchen Mythologie, würde indeſſen leicht zu beſeitigen ſein, wenn man nur irgend mit wiſſenſchaftlich klarem Gedanken entgegen tritt, aber eine weit größere Schwierigkeit liegt in dem durchgreifenden Verderbniß der Logik, welches durch die Verwandlung der Philoſophie in leere Vergleichungsformeln veranlaßt iſt. Dieſen Fehler kann man nur verſtehen und ſich über ihn erheben durch eine genaue Kenntniß der logiſchen Formen und vorzüglich der Bezeichnung der Subjecte im Urtheil, und dieſe iſt nicht jedermanns Ding und nicht ſo leicht zu erhalten.

In Fichte's Wissenschaftslehre, in Schellings System der Naturphilosophie und in Hegels objectiver Logik steht eigentlich keine einzige feste Behauptung, die wahr oder falsch sein könnte, sondern der logisch desorientirte Gedanke bewegt sich in lauter schwankenden und leeren Begriffsvergleichungen. Der gesunde Menschenverstand kann mit dieser Rede nicht wohl streiten, weil sie ihm gar nichts sagt, und man verläßt eine solche Weise zu sprechen wieder, nicht weil sie widerlegt ist, denn die Widerlegung können nur wenige verstehen, sondern weil sie langweilig wird, und nirgends eine haltbare Anwendung findet.

Hier ist eigentlich die Stelle, an der ich den Streit nur mit einer Ironie gegen mich selbst führen kann. Ich habe seit meiner ersten Streitschrift das nichtsbesagende der Lehren Ich bin Ich und Sein ist Nichts deutlich gemacht, habe die Sache nachher bei der Lehre von der Bezeichnung der Urtheile in meiner Kritik der Vernunft Band 1. §. 45. und im System der Logik §. 30., sodann in der Lehre von den Trugschlüssen, S. d. Logik §. 109., ausführlich besprochen, bin auch in der Geschichte der Philosophie bei der platonischen Dialektik und anderwärts darauf zurückgeführt worden, und habe sie endlich so, wie ich sie hier voraussetzen muß, ganz genau im System der Metaphysik S. 142 bis 153. entwickelt. Aber mit alle dem habe ich doch nur einen kleinen Theil der in Deutschland philosophirenden dazu gebracht, es mit diesen einfachen Lehren der Logik genau genug zu nehmen, sehr viele bleiben in diesen Fehlern befangen. Daher verweile ich abermals einen Augenblick dabei. Fichte's Formel: Ich bin Ich ist eine leere Tautologie; die andere Ich bin Nichtich aber ein Widerspruch. Die erste nemlich ist nur ein leeres analytisches Urtheil, die andere

ganz gegen das Geſetz des Urtheils gebildet. Der Fehler iſt im allgemeinen, daß dieſe Lehrer die Vergleichungsbegriffe für die Bildung der Urtheile falſch anwenden. Wenn wir zwei Begriffe verwenden, um durch ſie ein Urtheil zu bilden, ſo müſſen wir durch den einen ein Subject beſtimmen und den andern zum Prädicat machen. Hier brauchen wir nun die Begriffe der Einerleiheit und Verſchiedenheit, um den Unterſchied der allgemeinen und beſondern Behauptung zu beſtimmen. Wenn alle Gegenſtände in der Sphäre des Subjectbegriffes einerlei Verhältniß zum Prädicat haben, ſo wird das Urtheil allgemein (bejahend oder verneinend); haben ſie aber theilweis ein verſchiedenes Verhältniß, ſo wird das Urtheil ein beſonderes, für den einen Theil bejahend, für den andern verneinend. Hingegen die qualitativen Unterſchiede ſelbſt in Bejahung und Verneinung beſtimmen ſich nicht nach dieſen, ſondern nach den Vergleichungsbegriffen der Einſtimmung und des Widerſtreites. Sage ich: Alle Menſchen ſind ſterblich, ſo will ich nicht ſagen: Menſch und ſterblich iſt einerlei, ſondern, daß alle Gegenſtände, die unter dem Geſetz der Menſchheit ſtehen, auch unter dem der Sterblichkeit ſtehen. Sage ich: Kein Menſch iſt allwiſſend, ſo will ich nicht ſagen: Menſch iſt verſchieden von allwiſſend, ſondern: Menſch und Allwiſſenheit ſind widerſtreitende Beſtimmungen, die nicht demſelben Gegenſtand zukommen können. Hauptſächlich alſo die Verneinung im Urtheil iſt nicht Verſchiedenheit der Vorſtellungen, ſondern Widerſtreit derſelben. So täuſchen alſo alle die Formeln der Art wie: Ich bin Nichtich; Wärme iſt Expanſion; Sein iſt Nichts, nur mit einer Kunſt der Abſtraction, die für die Erkenntniß gar nichts bedeutet, denn die Copula im kategoriſchen Urtheil iſt nicht ein Zeichen der Einerleiheit oder Verſchiedenheit, ſondern der

Einſtimmung oder des Widerſtreites von Subject und Prädicat. Dieſe Lehrer ſpielen dagegen nur mit leeren Identitäts- und Differenzformeln. Dieſer Tadel trifft die ganze vergeſſene Formelſprache der Wiſſenſchaftslehre, eben ſo die faſt vergeſſene der Schellingiſchen Naturphiloſophie und gleichfalls den ganzen Wuſt der Hegelſchen Logik mit ihrer dialektiſchen Gedankenbewegung. Die allzu langſame Anerkennung dieſer Unbeholfenheit hat uns beſonders noch den Schaden gebracht, daß Schüler, welche ſich in ſolche Formeln eingemüht hatten und ſie nachher müde werden, nun meinen, das ſei das Schickſal aller Philoſophie, daß ſie täglich eine andere Geſtalt annimmt, ſich häutet, wie eine Ephemere. Befangen in die Irrthümer des Tages meinen ſie, die Philoſopheme aller Denker hätten ein ſo kurzes Leben, wie die ihrer Lehrer, und beachten nicht, wie weit wir noch mit Platon und Ariſtoteles halten. Kant wird aber neben dieſen ſtehen bleiben*).

---

*) Der Grundfehler in dieſer Denkweiſe liegt immer im Verkennen der anſchaulichen Grundlage der menſchlichen Erkenntniß und der falſchen Vorausſetzung, daß jede Erkenntniß denkend beſtimmt werden müſſe. So fängt Hegel ſeine ganze unbeholfene und vertrakte dialektiſche Gedankenbewegung mit der Erhebung einer großen Schwierigkeit an: was mag wol das Wort „hier“ bedeuten? Einmal ſagen wir: hier iſt ein Baum, ein andermal: hier iſt ein Haus, darüber macht Hegel die weiſe Betrachtung: das Hier iſt zum Beiſpiel der Baum; ich wende mich um und das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht, ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes und ſo fort, und gleichgültig Haus, Baum zu ſein. Das Dieſes zeigt ſich wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.

Durch dieſe Verwirrung der Dialektik in den Traum der Selbſtoffenbarung Gottes und in die bedeutungsloſen dialektiſchen Vergleichungsformeln iſt die Metaphyſik bei vielen der Unſrigen wieder in das Kindesalter der metaphyſiſchen Abſtractionen zurückgedrückt worden, in welchen der Philoſoph ſich freut, daß das Sein iſt, das Nichtſein nicht iſt und wieder die große Entdeckung macht: Gott iſt das Sein!

Anſpruch daran, eine neue Darſtellung der Philoſophie gegeben zu haben, hat Fichte eigentlich nur mit den Formeln der Wiſſenſchaftslehre, Schelling mit denen der totalen Indifferenz oder abſoluten Identität, Hegel mit denen ſeiner objectiven Logik machen können. Aber dies giebt nur die dürre Seite der Lehre, an welche ſich die Schüler nicht eigentlich gehalten haben. Dazu wird vielmehr nachher der Mythus von der Selbſtoffenbarung Gottes gebracht, indem ein Jeder in ſeiner Weiſe die Dichtung in der Mythologie der religiös-äſthetiſchen Weltanſicht mit Metaphyſik verwechſelt. So geſchieht es in Fichtes religiöſer Weltgeſchichte als Menſchengeſchichte, in Schellings werdender Gottheit, in He-

---

Ich aber erwiedere: du haſt deinen Ariſtoteles ſchlecht ſtudirt, das „Hier“ iſt weder Baum, noch Haus, noch vermittelte Einfachheit, noch Allgemeinheit. Das „hier“ ſteht ja weder unter der Kategorie ποσὸν noch ποιὸν, ſondern unter der Kategorie πού. Das „hier“ denkt man nicht, ſondern das ſchaut man. Hier bedeutet dem Deutſchen den Ort, auf den ich eben weiſe; „Dieſer“ den Gegenſtand, auf den ich weiſe. Wenn du aber nicht eine Naſe neben der andern zu ſehen vermagſt, ſo kannſt du freilich den Peter nicht vom Johannes unterſcheiden!

So iſt die ganze dialektiſche Sprache Hegels nichts als das alte Sophisma: Koriskos iſt Sokrates.

gels Weltgeist. Fragen wir dann: Meister, ist denn deine große Puppe wirklich der eine Gott Himmels und der Erde, so antwortet der Meister: Ja-Nein! Wenn wir aber mehr in ihn dringen, so ergiebt sich, daß er etwa den Mondbeweger des Averroes meint, jenen einen thätigen Verstand, an dem jeder Menschengeist Antheil hat. Schelling macht sich aus den Geistern der Mythologen und Dichter aller Völker, Hegel gar aus den Geistern aller Menschen einen großen Geist zurecht, der vielleicht der liebe Gott, vielleicht dessen Premierminister oder Großvezier ist. Ein großer aber etwas plumper und träumerischer Gesell wird das immer, mit dem es nicht recht aus der Stelle will und der sich dann damit entschuldigt, daß er keine Langeweile habe, denn er habe alle Zeit und gar lang sei die Zeit und dann folge noch die Ewigkeit.

Aber selbst diesen philosophischen Träumen sehen wir noch an, daß sie von Kantischem Ursprung sind. Es ist immer nur Kants Idee der Geschichte der Menschheit zu einem Traum von Weltgeschichte erweitert oder Kants Fehler in der Auffassung der religiösen Symbolik wiederholt und vervielfältigt. Die ganze Fabel in Fichtes religiöser Weltgeschichte aus dem Stande der Unschuld heraus in die Schuld der Freiheit zur Rechtfertigung und Heiligung scheint von Kants Idee des Anfangs der Menschengeschichte entlehnt zu sein, und Kants Symbolik hat die vielfachen philosophischen Mythologien in Schellings Schule geweckt.

Diese Philosophie der Mythologie ist einer der unglücklichsten Einfälle unsers philosophischen Geistes. Wenn jemand die Wahrheit des Spruches: **omne simile claudicat**, nicht einsieht, so können wir ihm den Spaß, phantastisch mit Phantasien zu spielen, nicht wehren

ren, aber wir müssen sehr wünschen, Freunde zu finden, welche mit uns das geschmacklose und gedankenverwirrende dieser Unterhaltungen einsehen. Allerdings jeder großen Dichtung werden philosophische Ideen im Hintergrund stehen, und alle Philosophie hat sich aus einer mythischen Weltansicht emporgehoben, aber keine Mythologie ist Philosophie, sondern jede soll Dichtung sein. Die Dichtung aber hat ihre Schönheit in der Freiheit und Willkührlichkeit der Phantasien und es ist ein schlechtes Unternehmen, sie kritisch zu zerblättern und zu zerfasern, um zu zeigen, daß sie im tiefsten Grunde ein schlechtes wissenschaftliches Machwerk sei. Die grenzenlose Willkührlichkeit dieser Vergleichungen läßt den philosophischen Gedanken ganz in Geistesverwirrung untergehen. Hat uns ja jemand alles Ernstes nachgewiesen, daß das Nibelungenlied die Theorie der Salzsäure sei. Doch die Schutzrede für die Dichtkunst, ist hier nicht meine Sache, der Genius wird sich selbst zu schützen wissen, ich habe nur umgekehrt gegen diese Philosophie der Mythologie zu protestiren, damit die Gnostiker in Hegel's Schule uns nicht alle Philosophie in Mythologie verwandeln und in dieser allen klaren Gedanken untergehen lassen.

Die gehaltlosen dürren Sprechweisen des Ich bin Ich, der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, das Sein ist nichts ließen gar keine klar logische Entwickelung der philosophischen Gedanken zu, sondern nöthigten zu einer willkührlich phantastischen Ausführung, für welche sich der Grundgedanke der Selbstoffenbarung Gottes aufdringen mußte. So wurde die Fortbildung der Weltansicht hier eine halb dichterische Aufgabe, bei der gar viele in zerstreuter Weise mitgesprochen haben, die ihre Phantasien zu gleicher Zeit ausbildeten. Darin wird die Untersuchung, wenn sie der Mühe werth

wäre, sehr schwierig sein, zu bestimmen, wer hier die besondern Einfälle zuerst gehabt habe. In der Schule sind aber von dieser Seite nur die Phantasien des Fichte, Schelling und Hegel von Erfolg geblieben. Fichte's Dichtung zeichnet sich dabei als einfacher, klarer, von kräftigen ethischen Interessen bewegt aus, wie aber die mystisch verworrene Phantasie des Schelling und die scholastisch schwerfällige des Hegel in Rücksicht der Erfindung und Nachahmung gegen einander stehen, wird schwer nachzuweisen sein, da auf beide immer gleichzeitige mehr dichterische Ansichten Anderer mit einwirkten und sie selbst im geselligen Verkehr einer auf den andern.

Dieses Verderbniß der Dialektik ist der allgemeine Fehler der Fichte-Schelling-Schlegel-Hegelschen Schule geworden. Schon Wolf konnte jeden Theil der theoretischen Erfahrungswissenschaften in Philosophie verwandeln, denn dafür kam es nur darauf an, jeden Begriff zu definiren und die Behauptungen in Grundsätze, Erfahrungssätze, Lehrsätze und Aufgaben zu theilen. Eine oberflächliche Besprechung positiver Lehren machte diese zu philosophischen, zum Beispiel eine oberflächliche Besprechung von Justinians Institutionen wurde philosophische Rechtslehre. Dagegen haben wir durch Kant ein genaues System der reinen Philosophie in Logik und Metaphysik als System der philosophischen Urtheile a **priori** erhalten.

Wir fassen damit scharf die nothwendigen Wahrheiten in der Metaphysik der Natur, der Ethik und der Religionsphilosophie als die philosophischen und unterscheiden sie von allen Erfahrungserkenntnissen. Dabei wissen wir diese philosophischen Erkenntnisse scharf als die höchsten leitenden Maximen für jene Inductionen zu fassen, in denen durch Mathematik und Erfahrung die theo-

retiſchen Wiſſenſchaften ausgebildet werden müſſen. Dieſe Vortheile des ſcharfen philoſophiſchen Gedankens ſind nun hier wieder ganz verloren gegangen durch die unglückliche Dialektik der leeren logiſchen Formeln in Fichte's Ichlehre, Schelling's Identitätslehre, Hegel's dialektiſcher Gedankenbewegung und ähnlichen Formeln anderer. Die wahrhaft philoſophiſche Erkenntniß wird gar nicht beachtet und jede Art von Erfahrungserkenntniß anſtatt deſſen für Philoſophie ausgegeben, indem man ſie mit einer ſogenannt geiſtreichen Oberflächlichkeit beſpricht. So hat Schelling veranlaßt, daß man eine mit einigen witzigen Vergleichungen verzierte oberflächliche Erzählung der Naturgeſchichte Naturphiloſophie nennt, und Hegel giebt die oberflächliche Erzählung der Geſchichte für Philoſophie der Geſchichte. So fehlt in dieſer Schule durchaus die Schärfe des Gedankens, Wahrheit und Irrthum laufen bunt durch einander und ſtehen ſich einander nicht mehr ſcharf entgegen, ſo daß jüngere Lehrer gradezu den Lehrſatz aufſtellen: die philoſophiſche Wahrheit ſei buntſcheckig.

Dieſes Spiel mit den hohlen logiſchen Formeln, in denen die höhere Weisheit ausgeſprochen ſein ſoll, und mit denen man alle Erfahrung deuten oder überbieten will, hat uns ein weit verbreitetes Verderbniß in unſre philoſophiſchen Angelegenheiten gebracht. Die alberne Rede tödtet den philoſophiſchen Geiſt und läßt überhaupt den Geiſt erlahmen zu einer Verbildung und Genußſucht, welche nichts treiben mögen, als was ſie durch Künſtlichkeit, Dunkelheit, Schein der Neuheit und Geiſtreichigkeit aufregt und unterhält; zu einer Mattigkeit der Wahrheitsliebe, welche ohne ſolcherlei Beſtechung gleichgültig und unthätig bleibt. Sehen wir doch ſo viele in dieſer Geiſtesohnmacht und Armuth hintaumeln! Ihnen kann

nur geholfen werden, wenn endlich wieder die gewiſſenhafte, unterwürfig ſuchende, andächtig lernbegierige Wahrheitsliebe ohne Falſch in ihnen erwacht und ſich ihrer bemächtigt.

5. Johann Gottlieb Fichte.

So viel nun auch hier ſcheinbar Neues in der Kantiſchen Schule verſucht ſein mag, ſo ſind die eigenthümlich von Kant abweichenden Verſuche doch alle in einer einſeitigen Richtung geblieben. Fichte ließ ſich durch Reinhold's Elementarphiloſophie führen, und als Schüler des Fichte bildeten einerſeits Schelling und Hegel die Fichteſche Lehre ſelbſt fort, andrerſeits empfing Herbart von der Methode der Wiſſenſchaftslehre die Methode, nach welcher ſich ſein Philoſophem entwikkelt. Daher geht meine Erzählung nur in folgender Weiſe weiter.

Als Reinhold Jena verlaſſen hatte, trat Joh. Gottlieb Fichte (geb. 1762, geſtorben 1814 als Profeſſor zu Berlin) an ſeine Stelle. Fichte hatte mit Begeiſterung Kant's ethiſche Anſichten ergriffen und machte ſich mit kecker und kräftiger Rede ſchnell als Lehrer geltend. Es fehlte ihm aber ganz an tieferer dialektiſcher Ausbildung, an Logik ſowohl als an Metaphyſik. Er griff nur ſchnell nach Reinhold's Problem vom höchſten Grundſatz, fand den Grundgedanken in der Selbſtthätigkeit des Ich, nannte das Verhältniß zwiſchen Subject und Object Gegenſatz des Ich und Nichtich; entwarf ſo eilig unter dem Namen Wiſſenſchaftslehre eine Art Deduction der Kantiſchen Kategorien aus dem Setzen und Entgegenſetzen des Ich und ließ ſehr voreilig dieſen unbeholfenen Verſuch drucken. Der Methode nach war dieſe Wiſſenſchaftslehre nur eine Nachahmung der Rein-

holdiſchen Theorie des Vorſtellungsvermögens. Dieſes nicht nur im Aufſuchen des höchſten Grundſatzes vom menſchlichen Wiſſen, ſondern vorzüglich in der ganzen Ausführung der Lehre. Fichte's Schrift „Grundlage der Wiſſenſchaftslehre“ enthält nemlich nichts als eine Aufzählung der von Kant gegebenen Kategorien, welche auf eine viel unbedeutendere Weiſe als bei Reinhold aus dem Setzen und Entgegenſetzen des Ich abgeleitet ſein ſollen, ohne daß dadurch irgend nachgewieſen würde, wo und wie der menſchliche Verſtand zu ihnen gelange. Fichte's Wiſſenſchaftslehre ſollte freilich die Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften ſein, allein für dieſe große Aufgabe wußte er anfangs nichts als dieſe unbeholfenen Formeln einzuſtellen. Da er nun aber doch bei vielen Schülern Vertrauen fand, ſo hat er unſern Angelegenheiten ſehr geſchadet durch die Gründung des Vorurtheils, man könne die höchſten philoſophiſchen Wahrheiten durch gewiſſe nach den Geſetzen des Sprachgebrauchs bedeutungsloſe Formeln ausſprechen und wiſſenſchaftlich feſt ſtellen. So ſpielte er anfangs mit dem Ich bin Ich; Ich bin Nicht-Ich; Ich bin nicht Nicht-Ich. Um dann aus einem ſo leeren höchſten Princip alle Weisheit abzuleiten, erſann er ſich die Methode der Löſung der Widerſprüche. Er phantaſirte ſich, daß ſein Princip einen Widerſpruch in ſich enthalte, dieſen müſſe man durch eine neue Vorausſetzung auflöſen; aber die Vorausſetzung werde wieder einen Widerſpruch in ſich bergen, der in gleicher Weiſe zu löſen ſei, und das ſo fort, bis einmal ein letzter Widerſpruch durch die erſte Annahme ſelbſt gelöſt würde. Damit wäre der Ring der Widerſprüche geſchloſſen und mit dieſem Ring von Widerſprüchen wäre dann der Vernunft genug gethan.

Dieser Entwurf zu einer wissenschaftlichen Methode, um die Lehre aus ihrem Princip zu entwickeln, widerspricht aber unmittelbar sich selbst. Anstatt das höchste Princip als solches anzuerkennen und andere Wahrheiten aus ihm abzuleiten, macht man diesem Princip den Vorwurf, daß es sich selbst widerspreche, hofft indessen doch, diesen Widerspruch lösen zu können. Hier muß man offenbar ein höheres Princip als das höchste schon voraus-besitzen, aus dem bewiesen wird, daß das erste sich widerspreche, und noch ein anderes höheres als das höchste muß ich in meiner Gewalt haben, aus dem ich die Lösung des Widerspruchs abzuleiten im Stande bin. So erscheint Fichte's Dialektik als ein ganz unbeholfener Versuch *).

Doch diese sterilen Formeln konnten selbst dem Erfinder nicht lange gefallen, daher stellte Fichte später die Wissenschaftslehre immer in veränderter Weise auf und arbeitete sich in empirisch psychologischen Bruchstücken zu einer Theorie der Erkenntniß immer mehr an Kant zurück, doch ohne die Aufgabe der Kritik der Vernunft verstehen zu lernen. Dabei blieb er aber ganz in dem Vorurtheil des transcendentalen befangen und fand sich deswegen zu einer populären Rede über metaphysische Angelegenheiten erst durch, als ihm unter diesem Vorurtheil die neoplatonische Phantasie von der Selbstoffenbarung Gottes erschienen war **). Dies letzte gehört aber nicht mehr eigentlich zu dem Charakteristischen derjenigen Lehre, die seine Schule bezeichnet. Diese blieb

*) Vergl. über Fichte's Lehre meine polemischen Schriften Bd. 1. Abschnitt 1. und Abschnitt 3. S. 228. f. S. 276. f.

**) Vergl. meine Schrift: Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und der Welt.

näher bei den sterilen Formeln der Wissenschaftslehre, so wie diese auf den Fichteschen Idealismus führten, den er ohne alle Mühe der Kantischen Dialektik in Verwechslung mit Kant's transcendentalem Idealismus unmittelbar aus dem Fehler herausbildete, daß er in seinem Ich bin Ich die Thatsache der innern Erfahrung, das Selbstbewußtsein, als die metaphysische Grundwahrheit festhalten wollte. Denn dadurch wurde ihm im Gedanken der Selbstständigkeit des eignen Geistes dieses Ich gleichsam der Schöpfer seiner eignen Welt. Diese chimärische Vorstellung ließ sich indessen natürlich nicht lange festhalten; so wurde das ursprüngliche Ich zum reinen Ich und darin denn endlich zur Idee der sich selbst erkennenden Gottheit.

Nach einer falschen Ansicht der Geschichte der Philosophie, welche namentlich F. H. Jakobi aussprach und die zu einem sehr allgemein angenommenen Vorurtheil geworden ist, hat man diesen Fichteschen unbeholfenen Idealismus für die vollständige Durchbildung der Kantischen Lehre erklärt, da er doch nur einem groben Mißverständniß derselben gehörte. Kant gab über die ersten Formeln der Fichteschen Wissenschaftslehre das einzig richtige Urtheil: „doch nur wieder ein Versuch aus bloßer Logik Metaphysik zu machen.“ Denn Fichte's spätere Versuche haben dialektisch gar keine Bedeutung; er hat Kant's Idee des transcendentalen Idealismus nie gefaßt, die Lehre von den Kategorien und Ideen nie verstanden, und später anstatt zu philosophiren, nur neoplatonisch phantasirt.

Man kann allerdings die Geschichte der Entstehung der Wissenschaftslehre auch so erzählen, daß Fichte durch Kant's Kritik der reinen Vernunft zu seinem Princip des Ich bin Ich gelangt sei, indem er damit Kant's obersten Grundsatz des Verstandesgebrauches, den Grundsatz der

nothwendigen objectiven synthetiſchen Einheit der Apperception habe ausſprechen wollen. Aber bei dieſer Erzählung bleibt der Fehler Fichte's verdeckt. Kant's oberſter Grundſatz des Verſtandesgebrauches gehört der Kritik der Vernunft und iſt alſo ein pſychologiſches Geſetz der Erkenntnißtheorie. Darauf iſt aber Fichte's Lehre gar nicht angelegt; ſeine gegen die Regeln der Sprache gebildeten Formeln ſind vielmehr nur eine unbeholfene Andeutung höchſter metaphyſiſcher Geſetze, darum weiß er denn auch bald ſelbſt nicht mehr, ob mit dem Ich Er oder der liebe Gott gemeint ſei.

Mit dieſem ganz unreifen und haltloſen Verſuch zu einer neuen Begründung der Philoſophie drängte indeſſen Fichte durch ſeine derbere Rede in Jena den milderen, wiſſenſchaftlich weit beſſer ausgebildeten Carl Chr. Erhard Schmid zurück, welcher Reinhold befreundet Kant's Lehre treu blieb und erläuterte. Nach einigen Jahren klagten aber die Zionswächter zu Dresden laut Fichten des Atheismus an, darüber verunreinigte ſich Fichte mit dem Miniſterium zu Weimar und verließ Jena wieder. Sofort hörte das Ich dort auf, ſich zu ſetzen und entgegenzuſetzen, und Friedr. Wilh. Joſeph Schelling (geboren 1775) führte anſtatt deſſen die abſolute Vernunft auf als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Schelling wollte der Fichteſchen vorherrſchend ethiſchen Lehre eine vorherrſchend naturphiloſophiſche entgegenſetzen. Seine erſten Entwürfe zum Syſtem der Naturphiloſophie ſind aber noch unordentlicher gearbeitet als Fichte's Wiſſenſchaftslehre, und als er das Ding endlich auf eine klare Form brachte, war dies die dürre Form des Wagebalkens der totalen Indifferenz. An dieſem Wagebalken wogen Licht, Elektricität, Chemismus und Organismus faſt gleich viel und der Geiſt

gar nichts mehr. Damit wäre nicht viel anzufangen geweſen, wäre nicht zu guter Stunde, wenn ich recht ſehe, der Helfer in der Noth, Friedrich Schlegel, dazwiſchen getreten.

Friedrich Schlegel trat zwiſchen die Dichter, Kritiker und Philoſophen und rief: Ihr guten langweiligen Leute, was plagt ihr euch denn mit dürrer Wahrheit, Recht und Richtigkeit! Seht doch um euch in die lebenvolle Welt, in die Phantaſien aller Völker und Zeiten; ergeht euch unter ihnen und träumt mit ihnen! So führte er die Romantiker, die den deutſchen Dichtergarten verwildern ließen, ſo daß zwiſchen den alten Stämmen meiſt nur Unkraut wucherte, welches zuweilen wol auch zierliche Blüthen in hellen Farben zeigt, aber ohne Kraft und ohne Charakter bleibt. Er fing an mit ein wenig Rehabilitation des Fleiſches und endigte mit katholiſch machen. Das will ich ihm nun hier nicht zum Schimpf nachſagen, denn verdarb er dadurch gleich großentheils meinen Freunden und mir das Spiel, ſo war doch die Unterbrechung des dürren Skeletirens Kantiſcher Gedanken ganz erfreulich und zugleich jene ungemein lebendige Anregung für die Studien der ſchönen Künſte und ihrer Geſchichte gegeben.

Aber der Philoſophie wurde damit freilich ſehr übel gerathen, indem ſie bei dem größten Theil der jugendlichen Theilnehmer alle Klarheit und Feſtigkeit des wiſſenſchaftlichen Ernſtes verlor. Die neuen Philoſophien glichen den Mädchen in Rübezahls Behauſung; jung und luſtig ohne Herz und Geiſt, welken ſie in einigen Tagen wieder hin mit der Rübe, die in ihnen ſteckt.

Auch Fichte und Schelling gaben ſich dieſen Phantaſien ohne wiſſenſchaftliche Haltung hin. Kant hatte ja ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen in alle Be-

rührungen mit Naturwissenschaft, Menschengeschichte und Kunst verfolgt. Diese Phantasten nun lernten Naturlehre und Naturbeschreibung, Menschengeschichte und schöne Kunst erzählen, als ob sie sie so eben, ohne der Erfahrung zu bedürfen, frisch erfunden hätten.

Fichte hat später nur gemeinverständliche Reden über Gegenstände der praktischen Philosophie in ansprechender Weise, belebt durch den kräftigen Geist der Kantischen Ethik, gegeben, aber die dazwischen angedeuteten Grundansichten der Rechtslehre und Religionsphilosophie werden von dem ausgesprochenen Tadel getroffen. Die Rechtsphilosophie verliert sich bedeutungslos in Phantasien über kleine Anordnungen der Staatsverwaltung; die Religionsphilosophie gründet sich nur durch die leere Phantasie, daß die Welt die Selbstoffenbarung Gottes sei', welche in leeren Formeln von Gottes Sein und Dasein ausgeführt wird. Ganz besonders aber verlor er sich in bedeutungslose Phantasien, indem er Kant's Idee der Geschichte der Menschheit verbunden mit dessen Phantasie über den Anfang der Menschengeschichte in einen religionsphilosophischen mythologischen Traum umwandelte. Er träumte von einem Urvolk, von dem alle Bildung stammt, welches wol links hinter Indien, aber nicht in China, in gesunder Geisteskraft im Stande der Unschuld lebte. Aber die Freiheit sollte sich im Menschen entwickeln, darum mußte er in den Stand der Sündhaftigkeit fallen und in dieser immer tiefer und tiefer bis auf unsre Tage; doch ist von jetzt an Hoffnung, daß den Völkern die Zeit der Rechtfertigung kommen und die Heiligung vorbereiten wird. Mit diesem Traum führte er in eine Gedankenverwirrung hinein, in welcher so mancher Mythologie und Philosophie, besonders aber Mythologie und Geschichte nicht mehr zu unterscheiden wußte.

6. Fr. Wilh. Joseph Schelling.

Schelling ließ sich in seinen ersten Versuchen ganz von Fichte leiten; er gewann zwar in seinem transscendentalen Idealismus eine viel größere Uebersicht des Ganzen der Philosophie als Fichte, aber er wußte doch nur mit der unbeholfenen Dialektik der Fichteschen Ichlehre auszuführen. Ja, als er nachher, im Journal für speculative Physik, die dogmatische Aufstellung eines Systems der Philosophie versuchte, fiel er einer unbeschreiblich armseligen Logik anheim, mit der er Schritt vor Schritt sich selbst widerspricht*). Doch dies schadete ihm nicht, sondern seine Freunde riefen ihn dafür als den Erfinder eines neuen Systems der sogenannten absoluten Identität aus. Sie waren nemlich des bestimmten philosophischen Gedankens entwöhnt und nahmen das Ganze nur wie ein Werk der Phantasie hin. Auch diese Phantasie war zunächst ein gar armes Ding. Schelling sprach sich den Begriff der Wahrheit „Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande" unter dem Bilde aus: Vernunft ist die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven und die Vernunft ist einzig, Eins und Alles. Und dieses Bild wurde nur an dem magern Bilde sich einander entgegenwirkender entgegengesetzter Größen ausgeführt, Schelling leugnet alle qualitativen Unterschiede in den Dingen und läßt nur quantitative stehen. Wie die Gewichte an der Wage sich im Gleichgewicht einander aufheben, so geht in der Totalität der Wesen die Ununterschiedenheit von Subject und Object in die totale Indifferenz der absoluten Identität über; wie Oken es

*) Vergl. meine polemischen Schriften. Bd. 1. 2. Abschnitt und 3. Abschnitt S. 235. u. f.

am naivsten aussprach, Gott ist die Null. Diesem dürren Bilde wurde nun bloß phantastisch aufgeholfen, indem Schelling die eine Hälfte des Wagebalkens von der absoluten Objectivität bis zur Indifferenz mit den allgemeinen Begriffen der Physik von Materie bis Organismus bemalte. Diese physikalischen Phantasien ließen sich in mannigfacher Weise ausführen und erfreuten viele. Aber Schelling genügten sie nicht, das Bild sollte ja nicht nur die Physik, es sollte Welt und Gott umfassen. Auch fehlte noch der andere Theil des Gemäldes von der Indifferenz bis zur absoluten Subjectivität, aber damit ließ sich in der Weise der speculativen Physik nichts anfangen. Inzwischen hatte Schelling, wenigstens in Schlegel's Gesellschaft, den Bruno, Paracelsus, Jakob Böhme kennen lernen. Lehrte nun nicht Paracelsus: Moses, die Propheten und jeder Apostel ist ein Magus, Kabbalist und Divinator gewesen. Warum nicht wir so gut wie diese? So zog sich Schelling hinter Böhme's schwärmerische Dichtung zurück, erfand seine in Qual und Liebe werdende Gottheit, und schwieg*).

Entkleiden wir nun den Traum der totalen Indifferenz von der armseligen Logik der speculativen Physik, so finden wir leicht, daß wir nur in die alten neoplatonischen Träume zurückgetaumelt sind. Die Welt ist die Selbsterkenntniß Gottes; unten die absolute Objectivität der bösen Materie, oben die absolute Subjectivität der reinen Geisterwelt der Ideen, bei der sich ja wol auch der liebe Gott finden wird.

---

*) Vergl. meine Schrift: Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt.

Doch die Verworrenheit dieser schwärmerischen Phantasien konnte unsrer Zeit nicht viele ansprechen, wenn die Sache nicht gnostisch genau mit den Bildern unsrer positiven Religionslehre in Verbindung gebracht wurde. Dies Abenteuer haben wir erst später bestanden, bei Schelling interessirten nur die physikalischen Phantasien allgemeiner. Hier hatte Schelling im ersten Entwurf der Ideen zur Philosophie der Natur einen großen Gedanken vorgeführt mit der Forderung, „das ganze System der Naturlehre von den Gesetzen der Schwere bis zu den Bildungstrieben der Organismen als ein organisches Ganzes zu erkennen," aber er verdarb sich das Spiel gleich wieder, indem er die Rechte der mathematischen Physik verkannte und sich nur haltlosen Phantasien überließ. Fichte hatte in seiner dialektischen Unbeholfenheit die Gegenstände der Erscheinungswelt zu bloßen Träumen der menschlichen Einbildung gemacht, Schelling hingegen erkannte klar und fest Kant's eigentliche Meinung, daß die Gegenstände der Erscheinungswelt eben auch die Dinge an sich der absoluten Wahrheit seien. Aber diesen Gedanken mißbrauchte er gleich, indem er Kant's große Lehre, daß die Ideen des Absoluten nur grenzbestimmende Begriffe der speculativen Vernunft sind, nicht verstand. Er wollte mit seiner armen Dialektik der totalen Indifferenz die wissenschaftliche Wahrheit der Erscheinungen unmittelbar als absolute Wahrheit fassen, und verlor mit dieser Wissenschaft des Absoluten die ganze Regel des philosophisch zu führenden Gedankens. Dabei mußte ihm freilich die mathematische Naturlehre ganz im Wege sein, nur unklare Auffassung der Begriffe und phantastische Ausmalung konnte gefallen. So erklärte er mit etwas alberner Unterthänigkeit gegen unsern großen Dichter diesen für den Helden, der Newton's Ge-

ſpenſt aus der Optik vertrieben habe, verſchuldete aber mit dieſem phantaſtiſchen Verderbniß der Naturlehre endlich, daß ſein eigner Zaubermantel in die Sümpfe der Geſpenſterkrämer ſtreifte. Seit mehr als hundert Jahren hatte der kalte Aufklärer Becker den alten Schwarzen aus der guten Geſellſchaft verdrängt, war es nicht Zeit armen Sündern zum Troſt, ſchlaffen Männern zur Erbauung, Weibern und Kindern zum Schrecken ihn wieder aufzunehmen? Seit hundert Jahren hatte der dürre Thomaſius den Hexen ihren Maimorgen verdorben. Verbrennen wollen wir ſie nicht wieder, aber Beſenſtiele giebts ja noch, laſſen wir ſie wieder auf den Brocken reiten, wenn die Polizei von Wernigerode nichts dagegen hat, der Thor von Prevorſt mit ſeinem beſeſſenen Schneiderlein wird ihnen ja wol den Reigen führen.

In ſeinen Schriften hat Schelling ſeine philoſophiſchen Phantaſien nur ſehr zerſtückt und inconſequent ausgeführt. Er zerfällt, wie ſein werdender Gott, in drei Weltalter, ſelbſt in drei Perſonen. Als Schelling-Fichte ſtellt er der Wiſſenſchaftslehre die Naturphiloſophie gegen über, als Schelling-Schelling führt er die Phantaſien der Naturphiloſophie aus; als er ſich aber ſpäter damit nicht genügt, tritt er als Schelling-Böhme auf, iſt zum prophetiſchen Myſtiker geworden und fabelt wie Gott aus ſeinem Grunde in Qual und Liebe nach und nach geworden ſei. Er giebt, wie Fichte, Kant's politiſcher Idee der Geſchichte der Menſchheit eine religionsphilophiſche Bedeutung, indem er die Menſchen von dem goldnen Weltalter der Unſchuld durch die Sünde zur Rechtfertigung hinüber führt. Aber er verbindet damit noch Kant's radicalen Hang zum Böſen, die Erbſünde, und malt ſo zu allen alten eine neue gnoſtiſche Phantasmagorie hinzu.

Vor nicht so langer Zeit wußte Gott noch nicht recht, wie er mit sich selbst daran sei, da hielt er sich einmal für Chaos, Gäa und Eros, dann erhob er sich in seinem Grunde zur Herrlichkeit des Zeus und aller olympischen Mächte, allein nachher bekam er als Römer den übeln Einfall, er müsse die Welt erst erobern und darüber haben ihm die bösen Geister viel Leides gethan, bis er seiner Liebe mächtig wurde, sich als Christ offenbarte und ihre Macht wieder zerstörte*). Dieser Schelling-Böhme ist also unverkennbar der auferstandne Mani. Gott ist indessen nicht bös, oder er meint es wenigstens nicht bös, er hat das Böse nur im Grunde. Wer ist nun aber der Paraklet? Schelling ist zu bescheiden, sich solcher Dinge anzumaßen, aber seinen dürren Doppelgänger, den Hegel, hat ja jemand auf dem Sande schon als den Wissensheiland erkannt!

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

In derselben Richtung der Gedankenbewegung wie Fichte und Schelling hat auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geboren 1770, gestorben als Professor zu Berlin 1832) sein Philosophem entwickelt. Hegel's Lehre gehört ihrem großen Einfluß nach mehr in die Geschichte der Schulpolizei zu Berlin als in die Geschichte der Philosophie, denn das Ministerium Altenstein hat ihr lange Zeit einen forcirten Curs hoch über Pari gesichert. Indessen so viele Mitsprechende haben sie bewundert und gepriesen, oft selbst ohne ihr beizustimmen, und so fordert die Vollständigkeit, daß ich auch hier mein Urtheil darüber gebe.

---

*) Philosophische Schriften. Band 1. Ueber die Freiheit. S. 458. u. ferner.

Hegel ist mit geringer Originalität Fichte und Schelling nachgegangen, in der Dialektik leitet ihn Fichte, in der Weltansicht vorzüglich Schelling. In der Ausführung seiner Lehre hat er dem Philosophem einen reichen Gehalt von Geschichte der Philosophie, Geschichte der Völker, der schönen Künste, der Religionen verbunden, den er mit in seine Vorträge aufnahm und welcher den weiten Umfang seiner Schriften gegeben hat. Indem ich aber hier nur sein Philosophem suche, kann ich seine Eigenthümlichkeit nur in seine neue mühsam ersonnene Dialektik setzen. Der Weltansicht nach steht ihm immer nur das Fichte-Schellingische Bild von der Welt als Selbstoffenbarung Gottes im Hintergrund und in der Ausführung bleibt er dem Gehalte nach ganz an Schelling gebunden. Seine ganze Weltansicht ist nur die Wiederholung von Schelling's absoluter Wissenschaft, jedoch der dialektischen Form nach in einer eigenthümlichen Ausbildung. Die Mitte der ganzen Hegelschen Arbeit ist nemlich die Lehre, welche er Logik nennt. Diese theilt er in die objective und subjective. Die objective ist die Lehre vom Sein und vom Wesen, ungefähr das, was andere Philosophen speculative Metaphysik nennen; die subjective Logik soll die Lehre vom Begriff oder von der Idee sein und wird ungefähr das, was andere Logik nennen. Die objective Logik hat Hegel mit großer Ruhe, Bestimmtheit und Ausführlichkeit ausgearbeitet, sie ist aber in der That nur eine Ueberarbeitung der Lehre von den Kategorien, wie Fichte diese unbestimmter in der Grundlage und dem eigenthümlichen der Wissenschaftslehre besprochen hatte, und dabei ein todtes Besprechen der von Kant in Empfang genommenen Kategorien und rein anschaulichen Vorstellungen ohne irgend eine eigne lebendige Entwickelung der Gedanken. Hinter dieser Logik

steht

ſteht dann noch eine Lehre von der ſtufenweiſen Ausbildung des menſchlichen Geiſtes, wie dieſer von der anſchaulichen Vorſtellung der Dinge zu der verſtändigen Erkenntniß unter allgemeinen Begriffen und endlich zu der vollſtändigen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in den Begriffen ſelbſt gelangt. Dieſe Lehre hat Hegel aber in der Phänomenologie des Geiſtes auf eine höchſt ſchwerfällige und verworrene Weiſe gegeben, ſo daß darin die Entwickelung der menſchlichen Erkenntniß immer nach Schelling's Bild von der werdenden Gottheit mit der Entwickelung des Weltgeiſtes gleichgeſtellt und verwechſelt wird. Dieſe Lehre hängt nun darin mit der Logik zuſammen, daß der menſchliche Geiſt ſich in der Philoſophie über die gemein anſchauliche Vorſtellung der Dinge und über die endlichen Begriffe des abſtrahirenden Verſtandes zur Idee, das heißt zur concreten geiſtigen Einheit, zum Abſoluten, zum concretallgemeinen, zum Begriff ſelbſt als der Idee erheben ſoll. Dieſe höchſte abſolute Wiſſenſchaft der Philoſophie iſt es dann, deren Wahrheit die Logik enthält, und welche zugleich Streben und Ziel des Weltgeiſtes ſein ſoll. Alſo liegt in dieſer Logik die Löſung des ganzen Räthſels und dieſe Löſung wird uns gegeben in der härteſten Wiederholung der Fichte-Schellingiſchen Fehler, nemlich in der unbeholfenſten Rede, die bedeutungsloſe Vergleichungsformeln anſtatt der Urtheile unterſchiebt, auch die Kategorien nicht von den Ideen des Abſoluten zu unterſcheiden weiß. Der Begriff ſelbſt und das concretallgemeine in der Idee läßt ſchon erkennen, daß wir wieder zum ſcholaſtiſchen Realismus zurückgeführt werden und dies geſchieht in der That auf eine ganz geiſtloſe Weiſe. Wir brauchen nur die erſten Lehren der objectiven Logik anzuſehen, um uns die ganze Sache klar zu machen.

Dieſe Logik geht aus von den weiſen Sprüchen: Gott iſt das Sein; das Sein iſt Nichts; Sein und Nichts iſt daſſelbe. Indeſſen ſo ganz iſt Sein und Nichts doch nicht daſſelbe, denn das Nichts iſt eigentlich nicht Nichts, ſondern nur „nicht dieſes beſtimmte.“ Alſo Sein und Nichts ſind nicht daſſelbe, ſondern ſie treten in Verbindung mit einander; dieſe Verbindung iſt Werden. Dies iſt ja wol klar! Es iſt ja ein alter Spruch: das Werden iſt theils Entſtehen, wo aus Nichts Etwas wird, theils Vergehen, wo aus Etwas Nichts wird. Alſo das Sein erkannte das Nichts und zeugete Werden. Wo nun das Werden wird, da giebt es doch auch gewordene Sachen, alſo Dinge, Subſtanzen. Haben wir aber Subſtanz und Werden, da kann ja auch Urſache und Wirkung nicht fehlen und dann auch nicht Nothwendigkeit und Möglichkeit. Wir ſind durch die Tafel der Kategorien hindurch, wir ſind fertig!

Aber wie ſind wir nur zum Anfang gekommen? Sein iſt Nichts, das, ſagt Hegel ſelbſt, ſei der gemeinen Vorſtellung ein paradoxer Spruch, doch für den, der ſich auf das concretallgemeine und auf den Begriff ſelbſt verſtehe, ſoll es ein Spruch hoher Weisheit, wol gar der Ausſpruch der Idee der Gottheit ſelbſt ſein. Ich entgegne ihm aber, die Weisheit ſei gar nicht ſo hoch, er verſtehe nur den Spruch des alten Stilpon vom Kohlſtrauch noch nicht. Stilpon lehrte: dieſer Kohlſtrauch iſt nicht der Kohl; Kohl gab es ſchon vor tauſend Jahren, und deutete damit auf den Unterſchied der Erkenntniß von Einzelweſen und des Denkens allgemeiner Begriffe. Hegel ſagt ſelbſt, unter Nichts verſtehe er nicht eigentlich Nichts, ſondern nur „nicht dieſes beſtimmte.“ Das heißt alſo ungefähr einen allgemeinen Begriff, und nun hat er vollkommen Recht: Sein iſt Nichts, denn das

Wort Sein bedeutet kein bestimmtes Ding, sondern nur ein allgemeines Prädicat; das Seiende wäre erst etwa ein Ding. Aber nun wird diese ganze Rede zu einer bedeutungslosen Albernheit. Er hätte eben so gut anfangen können mit: Kohl ist Nichts; denn Kohl ist nicht dieses bestimmte; ein solches bestimmtes ist erst „dieser Kohlstrauch.“

So steht es dann mit dieser ganzen Hegelschen objectiven Logik, sie enthält keine einzige wahre Behauptung, sondern nur leere Vergleichungsformeln von ganz abstracten Begriffen und diese ohne alles Princip für ihre nothwendige Verbindung zur Erkenntniß. Hegel ist, so wie er es in der Einleitung zur Encyklopädie fordert, in der Fortbildung der Fichteschen Abstraction vom Ich zum unbestimmt allgemeinsten der Abstraction zurückgedrängt worden und somit unmittelbar auf des Plotinos ὄν, ἓν und ἀγαθόν; aber das ἀγαθόν hat er in der Ausführung vergessen und daher diese geistlose Dürre der Abstraction erhalten. Wollen wir einmal wieder auf diese neoplatonischen Träume zurück, so erhalten wir diese viel anmuthiger, klarer und vollständiger, wenn wir dem Plotinos selbst folgen. So viel Hegel sich mit den Unterscheidungen der ontologischen Begriffe abmüht, erhält er darin doch gar keine Klarheit, weil er es für zu unbedeutend hielt, sich die Logik genauer bekannt zu machen. So trägt seine Sprache alle die Fehler, welche aus der Verwechslung von Verschiedenheit, Verneinung, Widerstreit und Widerspruch entstehen. Er will zum Beispiel Kant's Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, aber wegen dieses Mangels an logischer Ausbildung versteht er Kant's Antinomien gar nicht.

Der Irrthum in dieser Rede des Hegel ist in der That so grob und so langweilig, daß Hegel ihn gewiß nicht begangen hätte, wenn er diese Lehre selbstdenkend gebildet hätte. Aber sie stand gar weit vom Selbstdenken. Hegel bildete nur Fichte's Wissenschaftslehre um, aber Fichte hatte seine Kategorien auch nicht selbst gedacht, sondern aus Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens genommen, Reinhold aber endlich die seinigen aus Kant's Kritik der reinen Vernunft. So vererbt sich hier nur sehr verunstaltet Kant's Gedanke.

Hegel hat in seiner objectiven Logik, um die absolute Wissenschaft zu Stande zu bringen, nichts als die leeren abstracten Kategorien ohne mathematischen Schematismus, selbst ohne die Urtheilsform, so daß seine absolute Wissenschaft noch weit hinter der scholastischen Amphibolie der Reflexionsbegriffe zurückbleibt, weil ihm alle Subjectbestimmungen für das Urtheil fehlen.

Diese Dialektik seiner Logik scheint er nur, indem er Fichte und Schelling folgte, isolirt entwickelt zu haben. Erst später scheint er sich, wie die Einleitung in seine Encyklopädie zeigt, allgemeiner orientirt zu haben, und noch später, wie die Vorrede zur zweiten Auflage der Encyklopädie zeigt, wurde er erst die religionsphilosophische Bedeutung aller Philosophie gewahr.

Hegel's philosophische Betrachtungen sind uns sehr ausführlich durch den Druck bekannt gemacht worden. Er selbst hat vorzüglich die Phänomenologie des Geistes, die Logik, die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und die Philosophie des Rechts herausgegeben. In allen diesen Schriften, etwa nur die Rechtsphilosophie ausgenommen, ist er aber in die gehaltlose Leere seiner dialektischen Formeln geschlossen geblieben.

Seine Schüler haben ihm daher einen großen Dienst erwiesen, daß sie in getreuer Erinnerung auch seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion und über Aesthetik bekannt gemacht haben. Denn bleibt gleich der Tadel gegen ihn stehen, daß er im Vertrauen zu seiner sterilen Dialektik mit thörichtem Dünkel als ein in diesen Wissenschaften ganz Unkundiger über Naturwissenschaften und Psychologie abspricht, so zeigen diese Vorlesungen ihn doch als einen in Geschichte und Kunst kenntnißreichen Mann.

Aber was gelten diese Vorlesungen eigentlich für die Philosophie? Im Grunde folgen sie alle nur dem einen Gedanken, wie sich der Weltgeist in der Geschichte des Menschengeistes entwickelt habe. Dafür ist aber nur eine geschichtliche Darstellung gegeben, in welche ein philosophisches Gefüge nicht durch die Naturgesetze des Erdenlebens und nicht durch die Naturgesetze der Ausbildung des Menschengeistes, sondern nur durch die sterilen dialektischen Formeln des an sich und für sich, des substantiellen und subjectiven, des Aeußerlichen und Inneren u. s. w. gebracht ist. Am besten lesen sich die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, eben weil Gans, der sie redigirte, sie fast ganz von diesen leeren Formeln debarassirt hat, aber eben darum zeigen sie auch nur eine Kantianische Geschichte der Menschheit, in welcher nur erzählt wird, wie im Völkerleben der Mensch allmählich besser zu Verstande gekommen ist, und endlich im protestantischen Preußen sein Ziel erreicht haben soll.

Das ist nicht Philosophie, sondern Geschichte, und nicht Geschichte des Weltgeistes, sondern nur stückweis Geschichte der Chinesen, Perser, Griechen, Römer und Deutschen. In der von Marheineke redigirten Phi-

losophie der Religion werden die leeren dialektischen Formeln schon viel lästiger und noch weit mehr in der weitschichtigen von Hotho redigirten Aesthetik. Ich finde auch darin nur viele Andeutungen zur Geschichte der Religionen und zur Geschichte der schönen Künste, aber eigentlich weder Religionsphilosophie noch philosophische Aesthetik.

So viele treffende witzige Vergleichungen Hegel hier auch gegeben hat, so verdirbt ihm im Ganzen der unglückliche Nothwendigkeitsaberglaube doch wieder das Spiel, indem er die Zufälligkeit und Willkührlichkeit im menschlich Geschichtlichen nicht von der Nothwendigkeit philosophischer Wahrheiten zu unterscheiden weiß. Seine Philosophie der Religion fängt mit höchst unbestimmten Angaben über die Idee der Gottheit, über Frömmigkeit und Andacht an, und giebt gar keine philosophische Glaubenslehre, sondern alle bestimmte Religion wird nur als philosophische Construction der Religionsgeschichte besprochen, aber eben darin die Geschichte ganz falsch gefaßt, weil er sie mit Philosophie verwechselt. Durch die Völkergeschichte, die wir übersehen, geht allerdings eine stufenweise Fortbildung der religionsphilosophischen Ideen von dem ersten furchterregenden und Heilung versuchenden Zauber der Wilden bis hinauf zu der Ethik der Gesinnungen und dem Glauben, der nur in der Liebe lebendig wird. Aber die lebendige positive Religion im Leben der Völker trennt sich nicht in ihre verschiedenen Gestalten nach diesen philosophischen Abstractionen, sondern immer bleibt der alte Irrthum noch lange mit den höheren Ansichten im Volksleben vermengt. Dagegen sind die geschichtlichen Schilderungen Hegel's oft ganz falsch gezeichnet. Er zeigt sehr gut, wie oft die positive Religion bei wilden Völkerstämmen mit der furchterregenden ge-

heimnißvollen Zauberei anfängt, zum Beiſpiel in der Zauberwuth der Neger in Congo, in den Zaubereien der Schamanen ſibiriſcher Völkerſtämme. Aber dies iſt kein allgemeines Geſetz; der ſchöne Stamm der Leni Lenape am Delaware hatte in ſeinem dichteriſch begabten Geiſte einen einfachen ſchönen Glauben an den großen Geiſt, daneben auch ſeine Zauberer, die aber eine ganz untergeordnete Rolle ſpielten. So zeichnet Hegel gleich von Anfang an unrichtig. Das Volk in China iſt ſehr abergläubiſch, aber wo iſt das anders? Da ſtellt nun Hegel die Staatsreligion in China und die ganze Religion der Bauddhas den Schamanen als Zauberreligion an die Seite. Wie ſoll denn aber die Ethik des Confucius, auf der die erſte ruht, wie ſoll die Nirwanalehre der Bauddhas aus dieſen Phantaſien abgeleitet werden? Eben ſo gut könnte er die Religion der Chriſten im ſiebzehnten Jahrhundert der der Neger in Congo gleichſtellen. Die Mönche der Inquiſition und die bornirten proteſtantiſchen Geiſtlichen dieſer Zeit glaubten ja ſo feſt wie die Neger an Zauberei und Hexenmeiſter. Sie hatten wol von den Parſen gelernt, den Ormuzd und deſſen Diener zum Schutze gegen den Argen anzurufen, aber ſie verbrannten doch gern die Zauberer und erſchlugen gern alle diejenigen, die nicht nach denſelben Zauberformeln Gott verehren wollten, welche ſie im Namen der rächenden Gottheit für die allein ſeligmachenden erklärten. Die Mönche der Inquiſition, wie die zu Toulouſe, mordeten in geiler Brunſt eben wie die Hexenmeiſter in Congo. Iſt nun aber darum Chriſtenthum Zauberreligion?

Alle dieſe Vorleſungen helfen uns für die Grundanſicht nicht weiter. Wir finden bei Hegel eine Ueberſicht der ganzen Philoſophie nur in der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Hier theilt er in die drei

Theile Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Die Logik ist das, was wir Logik und Metaphysik nennen, die Naturphilosophie ist begreiflich die Lehre von der Körperwelt, die Philosophie des Geistes die Lehre von der Geisteswelt. Hegel meint dies tiefsinniger zu bestimmen, indem er die Naturphilosophie Lehre von der Idee in ihrem Andersein und die Philosophie des Geistes Lehre von der Idee, wie sie aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt, nennt. Dies sind aber wol nur leere Worte und wir werden in der Ausführung das gewöhnliche über Körper und Geist erfahren. Sollten hier die Schicksale der Idee wirklich vollständig beschrieben werden, so fehlt offenbar der erste und letzte Theil. Denn in der Naturphilosophie wird das Leben der Idee in der Fremde, in der Philosophie des Geistes wird ihre Heimreise beschrieben. Da fehlt ja ihre Reise in die Fremde und dann ihr Aufenthalt in der Heimath. So zeigt es denn auch die Ausführung. In der Naturphilosophie zählt er nur die leeren von Mathematik und Erfahrung abgestreiften Begriffe der Mechanik, Physik und Naturgeschichte auf und in diesem ausgeplünderten Zustand soll die aller ihrer Reichthümer beraubte Naturwissenschaft zur Philosophie geworden sein. Die Philosophie des Geistes theilt er in Philosophie des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes. Das klingt fremd, ist aber nur eine ungewöhnliche Namengebung für Psychologie, Politik und Religionsphilosophie. Die Philosophie des subjectiven Geistes zählt wieder nur leere von der Erfahrung abgestreifte Begriffe der empirischen Psychologie auf. Die Politik hingegen hat er als Rechtslehre gehaltreicher besonders bearbeitet, aber der Gehalt ist der der Kantianischen Naturrechte. Die Religionslehre endlich hat wieder nur leere allge-

meine Begriffe mit der Forderung einer absoluten Wissenschaft von Gott, die er aber schuldig geblieben ist.

Hegel hatte sich eine Einbildung von der dialektischen Gedankenbewegung gemacht, nach welcher alle Erfahrungserkenntniß, wie sie auf Beobachtung gegründet wird, nur eine oberflächliche gemeine Vorstellung sei, hingegen der philosophische Tiefsinn allein darin liege, daß das an und für sich Sein der Idee und der Begriff selbst erkannt werde. Dieser philosophische Tiefsinn bleibt dann mit dem Gehalt der menschlichen Erkenntniß nur durch das System der Begriffe in Berührung, kann nie die Gesetze der Wissenschaft, nie die Wahrheiten selbst, sondern nur die leeren Definitionen der Begriffe erreichen. Sehen wir also auch noch davon ab, daß er seine Definitionen selbst ganz gehaltlos nur aus den leeren Formeln seiner willkührlichen scholastischen Logik zusammengestellt hat, so bleibt doch das ganze Unternehmen dem zu vergleichen, wenn jemand meinte, die Einsicht in die Geometrie darin schon zu besitzen, daß er nur die den Büchern der Euklidischen Elemente vorgesetzten Definitionen auswendig wüßte.

Sollte jemand getreu in Hegel's Schule die Naturphilosophie und die Psychologie selbst ausbilden, so würde er höchstens die Ueberschriften der Kapitel nach den Formeln entlehnen, den Gehalt der Wissenschaft müßte er anderwärts her hinzubringen.

Die Richtigkeit dieser ganzen Hegelschen Dialektik habe ich schon anderwärts zu zeigen gesucht*), komme aber hier nochmals darauf zurück, weil so viele durch diese unbeholfene und verworrene Sprachweise irre ge-

*) Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift. 1828. Bd. 1. Heft 2. S. 88.

führt werden und besonders um ihre widersinnigen Anmaßungen gegen Naturphilosophie und Religionsphilosophie zurückzuweisen.

Hegel's Naturphilosophie ist freilich nur blindlings von Schelling herüber genommen, ich kann aber hier darüber nicht weiter mit Schelling streiten, denn dieser philosophirt darüber nicht mehr, er mystificirt nur, stellt sich als Magus, Kabbalist und Divinator, da mag ihm denn glauben, wer Lust hat. Bei Hegel hingegen behält Alles einen trockneren wissenschaftlichen Anstrich, und dabei wird die widersinnige Anmaßung, mit leeren metaphysischen Unterscheidungen die mathematische Physik begründen zu wollen, sehr lästig. Hier will ich denn auch Hegel's Freunden die Freude gönnen, mit dialektischer Gedankenbewegung die Spinnen von den Krebsen zu unterscheiden, ich trete nur den Grundlagen der mathematischen Physik entgegen, so wie diese durch dialektische Gedankenbewegung gewonnen werden sollen. Dies Ganze kommt dann freilich nur auf zwei Mißgriffe zurück, die Schelling verschuldet hat. Nemlich erstens die Posse eines Streites gegen Newton für Keppler, womit Schelling offenbar nur Goethe schmeichelte, und zweitens der unglückliche Gedanke, die Grundgesetze der physischen Astronomie metaphysisch zu beweisen. Ich wiederhole also meine Protestation gegen diesen Unsinn in Hegel's Naturphilosophie.

Encyklopädie §. 266. wird gelehrt: „Stoß und Widerstand hat eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen außer ihnen liegenden Centrum, und jene ihre äußerlich gesetzte, accidentelle Bewegung geht in die Ruhe in diesem Mittelpunkt über, — eine Ruhe, die zugleich, indem das Centrum außer der Materie ist, nur ein Streben, und in dem

Verhältnisse der in Körper besonderten Materie und ihrer verschiedenen Entfernungen vom Mittelpunkt ein Druck ist. Dies Streben, im Verhältniß des Getrenntseins des Körpers durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der Fall, die wesentliche Bewegung, in welche jene accidentelle übergeht.“ Der Leser wird leicht bemerken, daß hiermit der Satz: kein Körper an der Erde kann der Einwirkung der Schwerkraft entzogen werden, — nur höchst unklar und ungenau ausgesprochen werde, um ihm dialektische Tiefe zu geben. Durch letztere soll denn nun Newton zurecht gewiesen werden. „Der Wurf enthält die Möglichkeit der accidentellen Bewegung gegen die wesentliche des Falls, indem der Körper auch als das Abstractum existirt. Aber diese Abstraction der Körper qua Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere, und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf, in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf abgesondert, für sich existirend kann nicht aufgezeigt werden. Solche Trennung der äußerlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Natur und der Erfahrung, noch dem Begriffe, nur der Reflexion an. Ein anderes ist es, sie, was nothwendig ist, zu unterscheiden, ein anderes, sie als physisch selbstständige Existenzen zu betrachten.“ — Ferner heißt es in Beziehung auf die Pendelbewegung: „Die Reibung ist ein Hinderniß, aber nicht die wesentliche Hemmung der äußerlichen accidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die accidentelle Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und für sich in die Richtung der letzteren, der substantiellen Bestimmung der Materie übergeht und ihr unterliegt.“ — Hierdurch soll nun Newton's (d. h. aller Mathematiker seit Galilei) Ansicht von der Wurfbewegung eines

Fehlers geziehen sein. Ich begreife nicht, wie und worin; sehe aber wol, daß Hegel's letzter Satz baarer Unsinn sei. Keine Bewegung ändert für sich ihre Richtung, und keine Wurfbewegung, deren Richtung einmal außer der Richtung des freien Falles liegt, kann durch die Schwerkraft allein in die senkrechte verwandelt werden. Gegen Newton soll eigentlich gelten, „daß der Wurf nicht für sich existirend aufgezeigt werden könne," und „daß die äußerliche und die wesentliche Bewegung nicht als physisch selbstständige Existenzen betrachtet werden können." Solche unbestimmte Behauptungen hat Newton nie gemacht, daß aber in jeder Wurfbewegung die Anfangsgeschwindigkeit nicht durch die Wirkung der Schwere auf den geworfenen Körper bestimmt und oft durch Kräfte bewirkt werde, welche physisch unabhängig von der Schwere wirken, weiß jeder Physiker. Hingegen die ganze Hegelsche Unterscheidung der äußerlichen und wesentlichen Bewegung taugt der Wissenschaft nichts, indem alle Zusammensetzung der Bewegung nach denselben Gesetzen der Phoronomie und Mechanik construirt werden muß, wobei jedem Punkt in jedem Augenblick eine Tangentialgeschwindigkeit als Erfolg der früheren Gegenwirkung und eine augenblickliche Beschleunigung durch die jetzt wirkenden Kräfte zukommt. Wollte sich Hegel aber nicht mit bloßen mathematischen Reflexionen befassen, so hätte er vor allen Dingen vom Centrum der Schwere nicht reden sollen, denn dieser Mittelpunkt der Kräfte existirt nirgend in der Natur, sondern nur in den Hülfsconstructionen der Wissenschaft, unter Voraussetzung gleicher Dichtigkeit und vollkommner Kugelgestalt des Weltkörpers.

Dieser Mißgriff führt ihn im §. 267. zu noch auffallenderen Fehlern. Da er die mathematische Vorstellung

vom Centrum für das physikalisch erste, und den freien Fall für die wesentliche Bewegung erklärt hat, so meint er Galilei's Gesetz: „die durchlaufenen Räume verhalten sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten," naturphilosophisch beweisen zu müssen. Aber darin widerspricht er ganz sich selbst. Dies ist eben ein Gesetz, welches nirgend in der Natur selbst gilt, sondern nur zu den mathematischen Reflexionen gehört. Wir berechnen daraus annäherungsweise die Erfahrung, und construiren daraus die wirklich geltenden Gesetze, weil die constante Beschleunigung, für die es allein gilt, die mathematisch einfachste Voraussetzung ist. In der Natur gilt für den freien Fall nie das Gesetz der constanten Beschleunigung, sondern Newton's Gesetz der nach dem umgekehrten Verhältniß der Quadrate der Entfernung veränderlichen Beschleunigung. Hegel's mathematische Darstellung der Sache ist noch obenein ganz falsch. Er sagt: „Die schlechtgleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die beschleunigte ist, in der die Geschwindigkeit zunimmt, die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind; $\frac{V}{t}$ also $\frac{s}{t^2}$. V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch unbestimmte; deswegen ist sie zugleich die abstracte, d. i. schlechtgleichförmige. Die Schwierigkeit bei dem Beweisen liegt darin, $\frac{s}{t}$ mit dem Gedanken als schlechtgleichförmige, und zugleich als unbestimmte, abstracte Geschwindigkeit überhaupt zu fassen. Jener Umweg des von der mathematischen Exposition hergenommenen Beweisens dient für das Bedürfniß, die Geschwindigkeit als die schlechtgleichförmige $\frac{s}{t}$ zu nehmen. Allein die Geschwindigkeit in

allgemeiner Bedeutung muß allenthalben recurriren. So in dem Satze, daß die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt und damit mathematisch $\frac{s}{t}$, die schlechtgleichförmige, aber damit, daß sie den Zeiten proportional sei, ist sie vielmehr die gleichförmig beschleunigte $\frac{s}{t^2}$." Das letzte ist wieder baarer Unsinn. Die Formel $\frac{V}{t} = \frac{s}{t^2}$ mißt gar keine Geschwindigkeit, sondern die Beschleunigung für gleichförmigbeschleunigte Bewegung. Nur $V = \frac{s}{t}$ bezeichnet hier Geschwindigkeit, und diese ist keineswegs eine unbestimmte, sondern für jeden Werth von t eine ganz bestimmte Endgeschwindigkeit. Die Kunst ist aber, zu beweisen, daß in $V = \frac{s}{t}$, als Endgeschwindigkeit für gleichförmige Beschleunigung vom Anfang der Bewegung an s das doppelte des vom Anfang der Bewegung an während der Zeit t durchlaufenen Raumes sei. Dann folgt aus der Erklärung der gleichförmigen Beschleunigung unmittelbar, daß $\frac{V}{t} = \frac{s}{t^2}$ das Maaß der gleichförmigen Beschleunigung sei. Von diesem entscheidenden spricht Hegel gar nicht, führt aber anstatt dessen folgenden besser sein sollenden Beweis aus: „Das Gesetz des Falles ist gegen die abstracte gleichförmige Geschwindigkeit des todten, von außen bestimmten Mechanismus, ein freies Naturgesetz, d. h. das eine Seite hat, die sich aus dem Begriffe des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, daß es aus diesem muß abgeleitet werden können, so ist auch einmal dieses sich vorzusetzen, und der Weg anzugeben, wie das Galileische Gesetz mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

Dieſer Zuſammenhang iſt aber als einfach darin liegend anzuſehen, daß, weil hier der Begriff zum beſtimmen kommt, die Begriffsbeſtimmungen der Zeit und des Raumes gegen einander frei werden, d. h. ihre Größenbeſtimmungen ſich nach jenen verhalten. Nun iſt aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürſichſeins, das Princip des Eins, und ihre Größe (irgend eine empiriſche Zahl) iſt im Verhältniß zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen. Der Raum dagegen iſt das Außereinanderſein, und zwar keiner andern Größe, als eben der Größe der Zeit. Denn die Geſchwindigkeit dieſer freien Bewegung iſt eben dies, daß Zeit und Raum nicht äußerlich, nicht zufällig gegen einander ſind, ſondern beider Eine Beſtimmung iſt. Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengeſetzte Form des Außereinander des Raumes, und ohne daß irgend eine andere Beſtimmtheit ſich einmiſcht, iſt das Quadrat, — die Größe außer ſich kommend, in eine zweite Dimenſion ſich ſetzend, ſich ſomit vermehrend, aber nach keiner andern als ihrer eignen Beſtimmtheit, — dieſem Erweitern ſich ſelbſt zur Grenze machend, und in ihrem anderswerden ſo ſich nur auf ſich beziehend. Dies iſt der Beweis des Geſetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache.“ — Potz Weisheit und Redensarten! Großer der ſeichten Mathematik verborgener Tiefſinn: das Moment der Negation iſt das Princip des Eins; das Quadrat iſt die außer ſich kommende Größe ſich nach ihrer eignen Beſtimmtheit vermehrend!

Dies ſind die Vorbereitungen zu der Hauptlehre von der abſolutfreien Bewegung der Planeten, welcher er den Namen abſolute Mechanik beilegt. Hier kommen wir wieder auf das bekannte Vorurtheil gegen Newton, welches Hegel nun einmal durch einige übereilte Be-

hauptungen Schelling's eigen geworden ist. In §. 270. sagt er: „Die planetarischen Körper sind als die unmittelbar concreten in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das vortrefflichste zu nehmen, in sofern der Verstand das Abstracte dem Concreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. Die centrumlose Körperlichkeit, als der Aeußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst, zum Gegensatz des lunarischen und cometarischen Körpers.“ — Dies wird ohne Zweifel Hegel sehr gut verstehen. Er fährt fort: „Die Gesetze der absolut freien Bewegung sind bekanntlich von Keppler entdeckt worden; — eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. Bewiesen hat Keppler dieselben in dem Sinne, daß er für die empirischen Data ihren allgemeinen Ausdruck gefunden hat. Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart geworden, daß Newton erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen andern übergegangen.“ Dies verstehen wir auch, und ersehen daraus, daß Hegel sehr wenig Einsicht in diese Sache habe. Wo ist denn der Narr oder Unwissende, der Kepplern die Entdeckung und den Beweis für die drei großen Gesetze in dem Sinne, wie Hegel treffend sagt, abgesprochen; wo der Astronom oder Mathematiker, der Keppler's unsterbliches Verdienst nicht anerkannt hätte?

Keppler hat nachgewiesen durch unendlich mühsame Vergleichung der Beobachtungen, daß die sechs damals bekannten Planeten sich nach seinen drei Gesetzen bewegen; aber Newton hat zuerst bewiesen, daß diese Gesetze Folgen des einen Princips der allgemeinen Schwere seien; er hat somit die Entdeckungen Galilei's und

Kepp-

Keppler's unter einem Princip verbunden, und der Aſtronomie die großen Erweiterungen der Theorie zur Berechnung aller Planeten- und Cometenbahnen, zur Berechnung der gegenſeitigen Störungen, der Mondenbewegungen, des Einfluſſes der Geſtalt der Weltkörper, des Vorrückens der Nachtgleichen, der Ebbe und Fluth u. ſ. w. gegeben. Er hat die Wiſſenſchaft auf den Standpunkt der phyſiſchen Aſtronomie geſtellt, von welchem aus in ſeiner Schule alle Erweiterungen derſelben in der folgenden Zeit allein möglich wurden.

Doch Hegel meint ſeine Behauptung bewieſen zu haben. Er bemerkt, daß von den Mathematikern zugeſtanden wird, daß die Newtoniſchen Formeln ſich aus den Kepleriſchen Geſetzen ableiten laſſen. Dies iſt ein ſehr ungenauer Ausdruck, da Newton's Princip der höhere Erklärungsgrund iſt, und Keppler's Geſetze nur beſondere Folgen deſſelben ſind. Indeſſen auch, ſoweit die Behauptung wahr iſt, wiſſen dies die Mathematiker doch erſt, weil ſie von Newton ſo rechnen gelernt haben. Hegel fährt zwar fort: „im dritten Kepleriſchen Geſetz iſt $\frac{A^3}{T^2}$ das Conſtante. Dies als $\frac{A.A^2}{T^2}$ geſetzt und mit Newton $\frac{A}{T^2}$ die allgemeine Schwere genannt, ſo iſt ſein Ausdruck von der Wirkung der Schwere im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrates der Entfernungen vorhanden;“ — aber der vornehme Metaphyſiker ſpricht abermals nur Unſinn. Die Formel $\frac{A}{T^2}$ iſt das conſtante Maaß der Beſchleunigung für die Wurfbewegung im Kreis, und gar keine Beſtimmung der allgemeinen Schwere. Eben um hier vom Kreis auf die Ellipſe zu kommen, bedürfen wir der Newtoniſchen Methoden.

Und mit solchem sich gleichbleibenden Dünkel führt diese Dialektik ihr abgeschmacktes Geschwätz durch alle Haupttheile der Naturwissenschaften durch. Sehr drollig ist das Gerede über das Licht: „Die erste qualificirte Materie ist sie, als ihre reine Identität mit sich, die erste abstracte Manifestation. Als daseiend ist sie die Beziehung auf sich als selbstständig gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, — als Individualität der Stern, und derselbe als Moment der Totalität die Sonne.“ Mit Hülfe dieser Entdeckung wird §. 278. auch der Spiegel in das ewige Reich der dialektischen Wahrheit aufgenommen, und eine Erklärung der Polarisation des Lichtes gegeben. Da haben sich nun Huyghens, Newton, Malus, Arago, Biot, Sebek, Brewster und Andere so viele Mühe gegeben, der Natur die Gesetze dieser Polarisation abzufragen, und deren keiner hat bemerkt, daß in der dialektischen Welt der Manifestationen zwei auf einander senkrechte Ebenen negativ zu einander sind, wodurch doch offenbar für jeden die Polarisation des Lichtes erklärt ist, der nichts davon zu wissen verlangt.

Das System der Eintrocknung alles Wissens einzig auf die reinen dialektischen Formen behält Hegel auch in der Philosophie des Geistes bei. Der wissenschaftliche Gehalt, auf welchen sich diese Lehre bezieht, ist gleich klar, wir nennen ihn Psychologie, Ethik und Religionslehre, Hegel dagegen Lehre vom subjectiven, objectiven und vom absoluten Geist. Er lehnt gleich anfangs allen bestimmten psychologischen Gehalt von sich ab, und giebt den Begriff des Geistes in folgender Weise: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der

Geiſt hat ſich als die zu ihrem Fürſichſein gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl, als das Subject der Begriff iſt. Dieſe Identität iſt abſolute Negativität, weil in der Natur der Begriff ſeine vollkommne äußerliche Objectivität hat, dieſe ſeine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieſer ſich identiſch mit ſich geworden iſt. Er iſt dieſe Identität ſomit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.“ Die leeren Formeln: Fürſichſein der Idee in der abſoluten Negativität der Identität als Zurückkommen aus der Natur, ſoll uns den Inhalt der Pſychologie erſetzen. Auch bemerkt er: „Die Bücher des Ariſtoteles über die Seele mit ſeinen Abhandlungen über beſondere Seiten und Zuſtände derſelben ſind deswegen noch immer das vorzüglichſte oder einzige Werk von ſpeculativem Intereſſe über dieſen Gegenſtand (nemlich die empiriſche Pſychologie). Der weſentliche Zweck einer Philoſophie des Geiſtes kann nur ſein, den Begriff in die Erkenntniß des Geiſtes wieder einzuführen und den Sinn der ariſtoteliſchen Bücher wieder aufzuſchließen.“ Alſo eben wie im vorigen der treue Schüler Hegelſcher Dialektik für die Philoſophie der Natur alle Kenntniß der neuern Entdeckungen in den Naturwiſſenſchaften von ſich abzuhalten angewieſen wurde, ſo wird ihm auch hier gerathen, ſich ja nicht mit den großen Erweiterungen der Pſychologie und praktiſchen Philoſophie zu befaſſen, welche in neueren Zeiten gewonnen wurde, ſondern ſich ſtreng bei der Hungercur der metaphyſiſchen Dialektik zu halten. Anſtatt des Reichthums aller Erfahrungen über das Geiſtesleben der Menſchen bleibt hier nur die Geſchichte des Concretwerdens der allgemeinen Seele zu betrachten, wobei die concret gewordene der Verſtand ſein ſoll. Auf dieſe Formeln wird dann ſtufenweis der als bekannt vorausgeſetzte Gehalt der Pſychologie zurückgewieſen. Die

dialektische Construction des animalischen Magnetismus lautet z. B. so: „Die Individualität als Totalität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es selbst, nicht in sich reflectirt, und darum passiv. Somit ist seine selbstische Individualität ein anderes Individuum, das deren Subject ist, von dessen empfindender Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbstständiges Prädicat ist, durchzittert, und auf eine völlig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subject kann so dessen Genius genannt werden.“ — „Diese passive Totalität als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten besonnenen Menschen ist Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem concreten Inhalt seiner selbst, so zu sagen seiner als Genius bewußt ist; — animalischer Magnetismus und mit ihm verwandte Zustände.“ Wieder leere Redensarten, unter denen der klugthuende Dialektiker andern Leuten gnädig Beifall winkt, demgemäß, wie sie ihm aus andern Gründen gefallen oder mißfallen, denn die Formel dient nach Belieben jedem Aberglauben. Hegel läßt die Divination unbestimmt, gestattet aber allen übertriebenen Erzählungen vom Rapport mit dem Magnetiseur, dem Sehen und Hören mit den Fingern, der Herzgrube, dem Magen (nicht auch dem Nießen mit der Fußzehe?) die Wahrheit.

So gehen unter der Ueberschrift Anthropologie die Formeln an den von der Erfahrung gezeigten körperlichen Bedingungen des Geisteslebens vorüber; thun klüger als die Erfahrung, und können doch nicht eines ihrer Gesetze klar und bestimmt aussprechen. Die folgenden Abschnitte aber führen an noch unbestimmter gehaltenen allgemeinen Begriffen der Psychologie selbst vorbei.

Dann kommen wir in der Lehre vom objectiven Geist wieder auf festeren Boden, indem ein Auszug aus dem Naturrecht des Verfassers sich doch zuweilen auf die Sache selbst einläßt. Nur leider wieder mit der schlüpfrigen unbestimmten Rede, welche meist nur die herkömmliche Lehre verschränkt ausspricht.

Der Absicht nach ist Hegel's Rechtslehre großartig gedacht, indem er eine Vereinigung von Rechtslehre und Tugendlehre in der Unterordnung des ganzen Staatslebens unter die Ideen der Sittlichkeit suchte. Den lebhafteren Ausführungen einzelner Anmerkungen sieht man den Einfluß der politischen Streitigkeiten an, welche in den ersten Jahren nach dem letzten Frieden in Deutschland die Gemüther bewegten. Damit habe ich hier nicht zu streiten. Wer mich kennt, weiß, daß ich es mit Abälard halte und nicht mit dem Pabst. Hier kommt es nur auf den Werth der ganzen Lehre für die Fortbildung des philosophischen Geistes an und dafür habe ich zu behaupten, daß Hegel dem Gehalte nach ganz bei Kant geblieben ist, aber mit Beibehaltung seines eigenen dialektischen Fehlers. Er geht die Begriffe durch nach der Eintheilung in Urrecht, hypothetisches Naturrecht und angewandtes Naturrecht oder Gesellschaftsrecht. Das erste in der Einleitung; das zweite, die Lehre von Eigenthum und Vertrag nennt er abstractes Recht; das Gesellschaftsrecht nach Familie und Staat nennt er Sittlichkeit. Die Ausführung der Lehre besteht nun fast allein in einer recht ausführlichen Stellung der Begriffe ohne Darstellung der ethischen Gesetze und der politischen Naturgesetze.

So liegt es gleich in seiner Definition des Rechtes; Recht ist Dasein des freien Willens, Recht ist die Freiheit als Idee, womit er ganz Kant's Bestimmung des Urrechtes folgt in seinem unbestimmtesten Ausspruch;

denn das Gesetz der Beschränkung der Freiheit zur Zusammenstimmung mit der Freiheit Aller will er schon nicht zulassen.

Nun ist aber doch Recht in der vollen objectiven Bedeutung, (wie in römisches Recht, Landrecht) nicht Freiheit, sondern Gesetz der geselligen Ordnung im Menschenleben und im Staate, und in eminenterem Sinne das Gesetz der guten geselligen Ordnung. Da fehlt nun im Hegelschen Entwurf durchaus aller Gehalt der Lehre, aus welchem die Beurtheilungsgründe für diese Ordnung und das gute in derselben entlehnt werden müssen.

Sehen wir dies noch etwas näher an. Dem Gehalte nach wiederholt Hegel's Naturrecht unsre Kantischen Lehrbücher, so wie diese die eigenthümlich Kantischen Ansichten nach und nach in die früher großentheils aus den Institutionen des römischen Rechts entlehnte Begriffsreihe eingetragen haben. Hegel geht (§. 36.) von der Idee der persönlichen Würde aus, giebt dann den Begriff und die Arten des Eigenthums, den Begriff und die römischen Arten der Verträge; ferner die Begriffe vom Unrecht, nachher die Lehre von der Zurechnung und zuletzt das sogenannte angewandte Naturrecht unter der Ueberschrift Sittlichkeit, nemlich die Lehren von der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staate, dem Weltbürgerrechte. Dabei geben wir ihm gern zu, daß er in den zerstreuten Anmerkungen manche gute Andeutungen gegeben habe, aber wir finden darin kein ihm gehörendes Eigenthümliches; er überliefert im Ganzen das gegebene Material mit vielen herkömmlichen Fehlern, und ohne einen ihm eigenen folgerichtigen Zusammenhang der Lehren. Selbst bei scheinbar ganz bestimmten wissenschaftlichen Fragen bleibt die Sprache so schlüpfrig unbestimmt, daß doch keine klare und scharfe Entscheidung damit ge-

geben wird. Wir können als das ihm Eigene nur die durchlaufende Formelsprache der Paragraphen erkennen, aber diese ist von so unbestimmter Bedeutung, daß der damit gemeinte Gedanke immer erst anderwärts her erborgt sein muß, wenn er verstanden werden soll. Die Grundlage der tiefern Bedeutung seiner Lehre, worin er sich unter die Oberflächlichkeit der Kantischen und meiner Lehre (§ 6. u. §. 15.) zu versenken denkt, kann doch nur in den Sätzen der Einleitung liegen. Unter diesen hat aber nur §. 3., in welchem die verschiedenen Bestimmungsgründe des positiven Rechts kurz und ohne Anwendung angegeben werden, einen klaren Inhalt. Das Ganze soll die Lehre von den Ideen der Willensfreiheit und des Rechts enthalten; aber hören wir einmal, wie davon gesprochen wird! In §. 7. heißt es: „der Wille ist die in sich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, — Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich in Einem, sich als das negative seiner selbst, nemlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. — Ich bestimmt sich, in sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist. Als diese Beziehung auf sich ist es eben so gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität der Körper.“ Dazu nun wird §. 29. gesagt: „Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee.“ Mit diesen Formeln sollen

wir belehrt sein über Wille, Freiheit und Recht. Nur §. 11. wird einmal erwähnt, daß die Erscheinung des Willens Neigungen, Begierden, Triebe voraussetze, gleich aber ein verachtender Seitenblick auf die empirische Psychologie geworfen, welche diese näher beschreibe und von ihnen erzähle. Also „Freiheit des Willens ist die Schwere des Willens," das ist der kostbare Schlüssel für die Lehre von der Zurechnung; „Recht ist die Schwere des Willens als Idee" ist das neue Princip der Rechtslehre! Wahrlich, wer nicht lange zuvor weiß, wie er mit der Rechtslehre daran ist, der wird es mit diesen Redensarten nicht zwingen, und wer mit den letzten spielen will, der wird sich nach Gefallen anstellen können, als ob er jeden beliebigen Glauben, Unglauben, oder Aberglauben widerlege oder beweise. Leset einmal in §. 7. für Ich „Kanonenkugel," für weiß, „hat" und für Wille „Wurfbewegung" ob es nicht eben so gut, und eben so schlecht zupaßt, wie zuvor!

Den Schluß macht die Lehre vom absoluten Geist, also die Lehre von Gott oder die Religionslehre. Hier setzt Hegel voraus, daß er mit guten Christen spreche, welche Gott im Glauben andächtig verehren und wohl wissen, daß diese Verehrung werkthätig werden solle in der sittlichen Ausbildung der Famile und des bürgerlichen Lebens im Staate. Allein was er selber giebt, ist wieder leere dialektische Formel, in welcher nur Schelling's totale Indifferenz und absolutes Wedernoch wiederholt wird.

So lehrt er: „der absolute Geist ist ewig in sich seiende, in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die eine und allgemeine Substanz. „Diese Lehre soll nicht Pantheismus sein, denn Gott ist nicht das All der Dinge, sondern das Wedernoch der Substantialität.

Dieſe Lehre von der ewigen Identität oder der allgemeinen Subſtanz ſoll nun die Glaubenslehre ſein, dafür aber giebt er folgende haltloſe Beſtimmung: „Das ſubjective Bewußtſein des abſoluten Geiſtes iſt weſentlich in ſich Proceß, deſſen unmittelbare und ſubſtantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geiſtes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit iſt.“ — „Daß überhaupt Glaube dem Wiſſen nicht entgegengeſetzt, ſondern Glauben vielmehr ein Wiſſen iſt, und jener nur eine beſondere Form von dieſem, iſt oben §. 63. Anm. bemerkt worden.“ Aber jene Anmerkung lautet nur: „der Ausdruck Glauben jedoch führt den beſondern Vortheil mit ſich, daß er an den chriſtlich religiöſen Glauben erinnert, dieſen einzuſchließen, oder gar leicht daſſelbe zu ſein ſcheint, ſo daß dieſes gläubige Philoſophiren weſentlich fromm und chriſtlich-fromm ausſieht, und auf den Grund dieſer Frömmigkeit hin ſich die Freiheit giebt, um ſo mehr mit Prätenſion und Autorität ſeine beliebigen Verſicherungen zu machen. Man muß ſich aber vom Schein nicht über das, was ſich durch die bloße Gleichheit der Worte einſchleichen kann, täuſchen laſſen, und den Unterſchied wol feſt halten. Der chriſtliche Glaube ſchließt eine Autorität der Kirche in ſich, (wie tiefſinnig! Auch in der Lehre der Evangelien und des Apoſtel Paulus?) „der Glaube aber jenes philoſophirenden Standpunctes iſt nur die Autorität der eignen ſubjectiven Offenbarung, ſein Inhalt iſt ſo unbeſtimmt, daß er den Inhalt des chriſtlichen Glaubens wol auch etwa zuläßt, aber eben ſo ſehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. ſ. w. Gott iſt, in ſich begreift.“ — Wo iſt denn nun über dem Schelten gegen den falſchen Glauben der ächte Glaube, der ein Wiſſen ſein ſoll, hingerathen? Hat Hegel hier von ſeinem eignen Glauben, der ein Wiſſen

sein soll, gesprochen, so darf ich ihm nicht widersprechen, denn er verwandelt wenigstens die religiöse Ueberzeugung, d. h. den Glauben, eben so wie jede andre menschliche Erkenntnißweise, in philosophisches Wissen, indem er allen Gehalt derselben, als zur oberflächlichen gemeinen Auffassung gehörend, verachtend auf die Seite schiebt und wieder nur leere dialektische Formeln übrig behält, welche dann zu jeder wirklichen Ausbildung menschlicher Religionsansichten gleich gut und gleich schlecht passen, ohne Wahrheit und Irrthum zu scheiden. Auch in der Religionslehre giebt uns Hegel nur hohle, bedeutungslose Formeln, der Gehalt der Wahrheit muß anderwärts her entlehnt werden. Er fordert z. B. ohne Begründung, die wahre Religion sei die offenbarte. Welche ist nun diese? Ist hier auch die Wahrheit im Fluß und buntscheckig? Ist die wahre Offenbarung hier die des Affen, dort die des Stier, dort die des Dalailama; hier die des Moses, dort Christus, dort Buddha, dort Muhammed? Oder giebt es einen Ernst der offenbarten Wahrheit? — Dann aber bedürfen wir hinter allen den leeren Formeln der dialektischen Gedankenbewegung erst noch den ganzen Rationalismus einer richtigen Offenbarungstheorie. Diesen ist uns Hegel schuldig geblieben.

Ueberall also bei Hegel derselbe die Philosophie vernichtende Fehler. Eine Rede in leeren logischen Formen und leeren Kategorien wird für Philosophie ausgegeben. Wie mit der Kunst des Lullius kann man auf jede Frage antworten mit nichts besagenden Worten*).

---

*) Einen neuen Beweis dieser trostlosen Verderbniß der Logik in Hegel's Schule giebt Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie. Der geistreiche und kenntnißreiche Rosenkranz ist durch genauere Be-

Die Willkührlichkeit der Schellingiſchen Phantaſien wird den philoſophiſchen Geiſt der Deutſchen, wenn er

---

kanntſchaft mit Kant's Werken lebendig den Rieſengeiſt in Kant inne geworden und doch verſteht er von Kant's Dialektik ſo gar nichts, daß er in der Hegelſchen Verdrehtheit ſeiner Auffaſſung ſeinen Freunden treuherzig erzählt, Kant's reiner Vernunftglaube ſei eine Art des Fürwahrhaltens nach Wahrſcheinlichkeit. Und nachdem er ſo der Kantiſchen Lehre das Herz ausgeriſſen hat, will er doch noch eine Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie gegeben haben. Ihn freilich genirt das nicht, denn ſein abſoluter Philoſoph, der ſich im Weltgeiſt entwickelt, iſt nur eine Ephemere, die ſich wie die Augſter von Zeit zu Zeit häutet, und dabei vom Winde zwiſchen der Objectivität und der Negativität der Subjectivität hin und her bewegt wird. In der Erzählung von der Ueberwindung der Kantiſchen Philoſophie weiß er die Geſchichte mehrere Stadien über Kant's Untergang hinaus. Aber ihn geht die Fortentwickelung der philoſophiſchen Einſicht wenig an, er conſtruirt nur den Wechſel der philoſophiſchen Rede auf den preußiſchen Univerſitäten aus dem Subject-Object. Kant's Rieſengeiſt war ſehr ſubjectiv, da kam der noch rieſigere Fichte über ihn, wurde ganz ſubjectiv, ſchalt jenen einen Dreiviertelskopf; plump da lag der erſte Rieſe erſchlagen auf dem papiernen Schlachtfeld. Aber lange konnte Fichte ſich ſeines Sieges nicht freuen, denn Schelling wurde wieder objectiv, ſchmollte mit Fichte über die Selbſtoffenbarung Gottes und Fichte war todt. Bald darauf voltigirt der abſolute Rieſe Hegel dem Schelling unter dem Arm durch, ſtellt ſich gegen ihn und ruft: Sein iſt dem Denken identiſch! Schelling erſchrak zwar nicht, aber auch er iſt todt, der abſolute Hegel ſteht allein auf dem Kampfplatz und nimmt den erſchlagenen Kant in den Arm: Sein iſt Denken. Das ſagte ja ſchon Xenophanes, was hat nun der Weltgeiſt mit all der Mühe gewonnen? Ich ſehe nichts, als

noch länger in Bewegung bleibt, nicht lange zu fesseln vermögen, sollte aber der Wust der Hegelschen Scholastik, die allerdings, wie einst jene Kunst des Lullius, mit großer Künstlichkeit und Ausdauer ausgebildet worden ist, noch viele junge Köpfe gefangen nehmen, so können dadurch unsre Angelegenheiten lange fort gehemmt bleiben, denn die vertracte Dialektik tödtet den philosophischen Geist und läßt nur mit dem Verderbniß oberflächlich aufgefaßter Geschichte spielen.

Entkleiden wir einerseits die Schellingische Lehre von der armseligen Logik der absoluten Identität, andrerseits die des Hegel von ihren leeren Formeln, so zeigt sich, daß Hegel nur den Schellingischen Spinozismus wiederhole und daß beide nur jene indische Dschnana, die Lehre von der höchsten Buße der Erkenntniß Gottes, daß das All Nichts sei in der ewigen Ruhe im reinen Lichte des Nirwana, wiedergeben. Diese Lehre mag nun einem

---

daß man den Xenophanes noch nicht in Berlin angestellt hatte, wie nun den Hegel.

Hegel sagte gegen meine Lehre nur, ohne Angabe von Gründen, sie sei oberflächlich, und Rosenkranz spricht ihm das nach mit der Formel: ich hätte Wasser in Kant's Kritik gegossen, ohne an Pindars Spruch zu denken, oder den Glauben der Hydropathen zu theilen. Hat er wol mein Buch gelesen? Oder wenn auch, gewiß nur durch die Brille, Sein ist Nichts, ohne mit mir zu denken. Warum dann über mich urtheilen? Ich habe Kant's Kritik in ihren schwersten Theilen, besonders der Theorie der Apperception, der Deduction der Kategorien, der Lehre von den Ideen, der Grundlage der praktischen Philosophie — weit fortgebildet; wie weit nun richtig oder unrichtig, das hätte er zeigen mögen, wenn er auf mich Rücksicht nehmen wollte. Mit ein Paar vornehm gespreizten Beinen ist es nicht abgemacht

in dumpfem Hinbrüten und in Opiumsrausch erstorbenen buddhistischen Mönche genügen, aber nirgend der frohen gesunden Geisteskraft!

Möge durch alle leeren Prahlereien dieser verdrehten Reden nur endlich einmal den Gebildeten in Deutschland klar werden, daß die thörichte Einbildung, der Philosoph gelange zum absoluten Wissen von Gott darin, daß Gott weder dies noch das sei, nur entstehe aus der Verwechslung der Schranken unsrer sinnlich angeregten Menschenvernunft mit den Ideen der ewigen Wahrheit. Diese falsche Phantasie entsteht nur aus der Antinomie des Schicksals in der Natur und der Idee der lebendigen Gottheit für Denker, welche die Bedeutung der Abstractionen noch nicht einsehen lernten.

Für die Menschenvernunft ist das einzelne Wirkliche nur nach der Zufälligkeit der sinnlichen Anregung bestimmbar, die nothwendige Einheit und Verbindung hingegen rein vernünftig. Deren werden wir uns aber nur durch Abstractionen nach allgemeinen Gesetzen bewußt und so wird hier unser allgemeinster Begriff der von der nothwendigen leeren wesenlosen Form der Gesetzlichkeit, welcher den Begriff des Schicksals bildet. Verwechselt nun ein unbeholfener Denker diesen allgemeinsten Begriff der sinnlichen Beschränktheit unsrer Vernunft mit der höchsten Idee der ewigen Wahrheit, also mit der theologischen Idee, so wird er auf diese theologische Nullenrechnung geführt werden, indem er die leere Form des allgemeinsten Begriffes mit der ganzen Fülle der Wahrheit in der unmittelbaren Erkenntniß verwechselt.

Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe bringt jenes scholastische Ideal des allerrealsten Wesens als des höchsten Wesens in einer **entitas tota**, in der alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht zusammenfal-

len unter der Voraussetzung: Realitäten widerstreiten einander nicht. Borgen wir aber von der Erfahrung die Angabe: Realitäten treten stets widerstreitend gegen einander und fingiren wir nun, anstatt uns mit den Ideen des Absoluten über die Schranken der Erfahrung zu erheben, nur, daß im Absoluten sich alle Widerstreite ausgleichen, so tritt gleichsam mit mathematischer Bestimmtheit dieses: Gott ist die Null, hervor als ein thörichter Aberwitz, mit dem sich der Philosoph selbst zum Narren hält. Darum lernt endlich einmal, Ihr in den Philosophenschulen, den Aberwitz des absoluten Wissens als Thorheit erkennen und wendet Euch zu dem einfachen Glauben an Gottes heilige Liebe, durch welche die Welt besteht.

Uns wird also klar, daß diese absolute Identitätslehre nur eine verdorbene Leibnitzische Monadenlehre ist, welche die Persönlichkeit Gottes verloren hat und zum Chaos des Hesiodos oder bestimmter zum ἄπειρον des Anaximandros zurückgekehrt ist.

8. Johann Friedrich Herbart.

Endlich muß ich noch meinen Streit mit Johann Friedrich Herbart durchführen. Herbart ging, wie Schelling und Hegel, von Fichte aus, aber in einer ganz andern Richtung, indem er sich nicht von den neoplatonischen Phantasien der Selbstoffenbarung Gottes täuschen ließ. Er fing an mit gehaltvollen Bestrebungen für die Pädagogik, führte klare Ansichten der allgemeinen praktischen Philosophie aus und behandelte die Metaphysik größtentheils als Naturlehre mit Kenntniß der mathematischen Physik. Das Eigenthümliche seines Philosophems ist dabei durch seine Ansichten von der Methode

bestimmt und diese hat er aus den ersten Fichteschen Ansichten über die Wissenschaftslehre entwickelt.

Herbart findet den Fehler meiner Lehre darin, daß ich Fichte's große Belehrungen nicht zu benutzen verstanden habe, ich meine dagegen, daß er sich von Fichte's großem Fehler hat irre führen lassen. Um sich den Weg zu bahnen, bestreitet er das Unternehmen der Kritik der Vernunft und überhaupt die ganze Lockesche psychologische Richtung der Philosophie. Hierin habe ich ihm schon oben widersprechen müssen. Er sagt: das Unternehmen, die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens auszumessen und dann die Metaphysik zu kritisiren, setze die ungeheure Täuschung voraus, als ob das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen sei, als das, womit sich die Metaphysik beschäftige, da doch alle Begriffe, durch welche wir das Erkenntnißvermögen denken, metaphysische seien. Ich entgegne ihm: das letzte ist sehr richtig, wir setzen metaphysische Begriffe voraus, wir mögen nun über Selbsterkenntniß oder über andere Erfahrung oder auch über Metaphysik nachdenken wollen. Aber dies ist keine Einwendung gegen die Kritik der Vernunft, sondern grade die Bedingung ihrer Unentbehrlichkeit. Wer über Erfahrungen soll urtheilen können, muß diese Erfahrungen erst gelernt haben; aber metaphysische Wahrheiten lernt man nie neu, sondern der Verstand hat sie schon in sich und wendet sie bei allem denkenden Erkennen an. Der Zweck der metaphysischen Wissenschaft ist nicht, die metaphysischen Wahrheiten erst kennen zu lehren, sondern die in der Vernunft gegebenen und vorausgesetzten nur deutlich zu machen und unterscheiden zu lernen, damit man die anscheinenden Widersprüche vermeiden lerne, welche bei der Anwendung dieser Begriffe im gemeinen Leben zu irren pflegen. Herbart wird die

Lehre des Platon, daß wir uns der nothwendigen Wahrheiten nur erinnern und sie nie neu lernen, wenn wir uns ihrer bewußt werden, nicht bestreiten wollen und er wird die Lehre des Descartes und Kant, daß wir die philosophischen Begriffe nur durch Zergliederung deutlich machen können, nicht zurückzuweisen im Stande sein. Aber eben mit diesem beiden ist die Kritik der Vernunft gefordert. Indessen Herbart setzt an deren Stelle eine andere Methode, welche er die Methode der Beziehungen nennt. Philosophie sei nemlich eine Bearbeitung der Begriffe, welche durch Sammlung und Vereinigung der über sie anzustellenden Betrachtungen, geschieht. Diese Betrachtung zeigt Widersprüche in dem Gegebenen und diese treiben zu einem höheren Denken hin, welchem die Methode der Beziehungen helfen soll, indem sie versteckte nothwendige Ergänzungsbegriffe aufsucht, durch welche jene Widersprüche gelöst werden sollen. Diese Methode der Beziehungen ist also nur eine undeutliche Auffassung der kritischen Methode, zu welcher Auffassung sich Herbart durch Fichte's erste Methode der Wissenschaftslehre hat verleiten lassen. Fichte war blindlings zu dem höchsten Princip: das Ich setzt sich selbst, gerathen, ohne eine Methode zu besitzen, nach der er aus diesem Princip die Wahrheit entwickeln könnte. Er sieht sich darnach um, und wird auf den Gedanken geführt, im Setzen und Entgegensetzen des Ich liege ein Widerspruch und durch dessen Lösung könne man die Betrachtung weiter führen. So kam er auf jenen Ring der sich lösenden Widersprüche, in welchem die Wissenschaftslehre bestehen sollte. Aber diesen Gedanken hat er nie ausgeführt. Wer ihm nun folgen will, wird von selbst auf die Kantischen Antinomien der schematisirten Kategorien und der transcendentalen Ideen gerathen. Herbart

bart nahm dieſen Fichteſchen Gedanken auf und gab ihm mehr Beſtimmtheit. Er geht bei der Anwendung der Methode nicht von dem unbeſtimmten Setzen und Entgegenſetzen des Ich aus, ſondern von dem in der Erfahrung Gegebenen und wird durch die Betrachtung dieſes Gegebenen auf die zu löſenden Widerſprüche geführt. Er ſagt hier: „man verlange nur nicht, daß Metaphyſik gewiſſer ſei und tiefer dringe, als ſie kann in Folge der Erfahrung. Sie ruht auf dieſer als auf ihrer eigenthümlichen Hypotheſe. Sie vermag nicht mit eignem Lichte zu leuchten, ſondern nur wiederzugeben, was ſie empfing.“ Dies iſt nun nahe bei die Forderung der regreſſiven Methode: von der Betrachtung der Erfahrungen und Beobachtungen im Leben müſſen wir ausgehen, um uns zum Denken der allgemeinen Begriffe, zum Erkennen nach allgemeinen Geſetzen durchzufinden.

Herbart iſt hierin ganz nahe bei Kant in dieſer ſo gut anerkannten Immanenz der menſchlichen Erkenntniß. Aber er unterſcheidet nicht die inductoriſche Methode, welche auf der Erfahrung ſelbſt ruht und durch Vergleichung der Beobachtungen Naturgeſetze entdeckt, von der kritiſchen, die durch Abſtraction nachdenkend findet, welche allgemeine und nothwendige Wahrheiten unſre Vernunft bei der Beurtheilung gegebener Erfahrungen vorausſetzt und anwendet. Er fordert in der That nur Kant's Methode der Erörterungen, das heißt der Kritik der Vernunft, aber er beſchränkt ſein Erörtern einſeitig auf den Kampf mit Widerſprüchen. Er läßt ſich in ſeiner Metaphyſik durch die Betrachtung des Gegebenen zur Auffindung von Widerſprüchen leiten und ſucht dieſe dann zu löſen. Dagegen habe ich ihm einzuwenden: im Gegebenen liegen die Widerſprüche gar nicht, ſondern ſie finden ſich erſt in den verſchiedenen metaphyſiſchen Vor-

ausſetzungen, welche der denkende Verſtand zur Beurtheilung des Gegebenen aus eigner Einſicht hinzubringt und mit einander verwechſelt. Die Metaphyſik zum Beiſpiel findet Anſtoß daran, daß *ein* Ding *viele* Eigenſchaften haben könne, das Gegebene der Erfahrung aber weiß von dieſer Bedenklichkeit nichts. Dort liegt der Hut, er iſt rund, ſchwarz, biegſam, von Filz bereitet u. ſ. w., dies beſteht vor der Erfahrung ohne alle Widerrede. Wenn ich aber über das Gegebene hinaus darüber nachdenke, wie ein zuſammengeſetztes Ding wol beſtehen könne, ſo finde ich, ſoll es an ſich beſtehen, ſo muß es aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt ſein; aber ein Einfaches kann doch keine zuſammengeſetzten Eigenſchaften oder Beſchaffenheiten haben. So liegen die Widerſprüche nie in dem Gegebenen, ſondern immer erſt in dem hinzu philoſophirten, in allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welchen der denkende Verſtand aus ſeiner eignen Einſicht das Gegebene unterordnen will, ſo wie hier in der Idee des Einfachen, deren Anwendung die Stetigkeit des Gegebenen verweigert.

Dieſe metaphyſiſchen Widerſtreite hat nun *Kant* alle ſyſtematiſch vollſtändig in den Antinomien der reinen Vernunft und deren praktiſchen und teleologiſchen Anwendungen nachgewieſen, ſo daß ſie durch die Antinomien der theoretiſchen Vernunft alle auf den einen Widerſtreit der reinanſchaulichen Erkenntniß des ſtetigen und unvollendbaren der Erſcheinung und der Ideen des vollendeten wahren Weſens der Dinge zurück kommen.

Dieſe Herbartiſche Methode ſteht daher weit hinter *Kant's* Kritik der Vernunft zurück, indem *Herbart*, durch *Fichte* irre gemacht, die große Kantiſche Frage, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? und den Gang der Beantwortung derſelben nicht verſtanden hat,

auch in seiner Weise gar nicht im Stande ist, eine Uebersicht aller widerstreitenden Principien der Metaphysik nachzuweisen, welche Uebersicht uns Kant doch schon gegeben hat.

Diese Methode der Beziehungen hat der Herbartischen Lehre eine eigenthümliche Zerstreutheit gegeben. Seine Logik hängt nicht mit der Metaphysik zusammen, seine Metaphysik nicht mit der Psychologie, seine Psychologie nicht mit der Ethik. Seine Logik ist nur die Lehre von der Combination der Merkmale zu definirten Begriffen. Im Urtheil sieht er nur eine Verbindung von Begriffen, so fehlt seiner Logik das entscheidende, die Lehre von der Bezeichnung des Subjectes und somit die Grundlehre von der gedachten Erkenntniß. Seine Ethik behält in der dem Geschmack anvertrauten Zusammenstellung ihrer Ideale die Zerstreutheit in sich; ihr fehlt das Princip der persönlichen Würde, der nothwendige Grundgedanke der Gerechtigkeit. Seine Psychologie aber nebst seiner metaphysischen Naturlehre verfallen mit einander der Kantischen Kritik jener Antinomie des Einfachen und Stetigen. Der unsichere Gang seiner Auflösung von metaphysischen Widersprüchen führt den Herbart zu Leibnitzens Monadenlehre zurück, zur Voraussetzung einer Welt hinter dem stetigen Raum und der stetigen Zeit, in der die einfachen Wesen zusammenstehen. Aus solchen Monaden will er die Körper zusammenstellen und solche Monaden sollen die Seelen sein. Aber er wird diese Hypothesen nie gegen Kant vertheidigen können, der uns so deutlich nachgewiesen hat, daß die Idee des Einfachen in keiner menschlichen Wissenschaft brauchbar sei, daß alle menschliche Wissenschaft unter dem Gesetz der Stetigkeit entwickelt werden müsse und der wissenschaftliche Anspruch an die Idee des Einfachen nur aus der Verwechslung des

Naturbegriffes der Einheit mit der Idee des Vollendeten entſpringe. Darum kann ſich Herbart auch ſelbſt mit dieſer Vorausſetzung nicht treu bleiben. Gleichſam wie die Wiſſenſchaft in Akuſtik und Optik, abgeſehen von den Qualitäten in Schall und Licht, nur die quantitativen Unterlagen in Geſetzen der Verbreitung des Stoßes in elaſtiſchen Mitteln conſtruirt und berechnet, will er auch in der Pſychologie von den Qualitäten des Geiſteslebens in Erkenntniß, Luſt und Liebe abſehen und nur quantitative Geſetze des Geiſteslebens berechnen. Aber hier liegt keine räumliche Ausdehnung der Erſcheinung zu Grunde, die mathematiſche Auffaſſung muß einen andern Widerhalt bekommen und dafür greift Herbart nach der Hypotheſe, daß die Seele ein einfaches Weſen ſei, welches von außen geſtört werde, und dieſen Störungen Acte der Selbſterhaltung entgegenſetze, welche ſich gegenſeitig einander hemmen und ſpannen. Man ſieht, von Fichte's ſich ſelbſt als beſchränkt durch das Nichtich ſetzendem Ich iſt Herbart zu Leibnitzens endlicher Monade mit ihren Perceptionen, Appetitus und Apperceptionen zurückgegangen. Aber was können wir hier mit dem einfachen Weſen anfangen? die Selbſterhaltungsacte können ja doch nur nach dem unbeſtimmteſten Begriff von intenſiven Größen im Widerſpruch mit der Einfachheit der Seele mit einander verglichen werden und indem Herbart verſucht, die Rechnung anzulegen, kann er eben nur die Rechnung mit ſtetigen Größen (in Differential- und Integralgleichungen) ausführen, worin er alſo durchweg der Hypotheſe der Einfachheit der Seele untreu wird*).

*) Meine Gründe gegen die Gültigkeit dieſer ganzen mathematiſchen Pſychologie des Herbart habe ich ſchon anderwärts (zuletzt in der Vorrede zu Band 2. meiner

So ruht Herbart's ganze Hypothese nur auf Täuschungen, weil er Kant's Lehre von der nur grenzbestimmenden Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht

---

psychischen Anthropologie, zweite Auflage) angegeben. Intensive Größen von gleicher Qualität lassen eine Messung ihrer Grade nur mit Hülfe einer extensiven Scale, intensive Größen von verschiedener Qualität, wie die Geistesthätigkeiten, aber gar keine gegenseitige Messung zu. Herbart's Ansatz zu seinen Rechnungen beruht dann auch auf der ganz willkührlichen Hypothese, daß die Gegenwirkung der Vorstellungen unter einander analog der Gegenwirkung einander spannender Federn gedacht werden könne, und diese Hypothese wird dann erst aussprechbar durch die zweite ganz willkührliche, daß Geistesthätigkeiten zum Theil in einem Verhältniß der Gleichheit und zum Theil in conträren Gegensätzen stehen und kraft dieser conträren Gegensätze sich im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke einander schwächen. Diese Hypothesen lassen nun wol weitläuftig rechnen, aber ohne bestimmte Anwendung auf den Geist. Nur bei dem musikalischen Verhältniß der Töne im melodischen Fortschritt und harmonischen Zusammenklang meint Herbart hinlänglich einfache Vorstellungsreihen gefunden zu haben, um eine Anwendung seiner Formeln zu machen. Aber diese Anwendung tritt mir wieder nur aus ganz willkührlich ersonnenen Phantasien hervor, über in den Tönen vorhanden sein sollende theilweise Gleichheiten und Gegensätze. Während wir meinen, die Octave sei wieder qualitativ derselbe Ton wie der Grundton, findet er in der Octave das Intervall des vollkommnen Gegensatzes. Dabei giebt er kein allgemeines Gesetz des Tonsystems, sondern nur zerstreut specielle Andeutungen für einzelne Intervalle und Accorde. Auch bleibt die Zusammenstimmung der Zahlen für die Induction eines richtig erkannten Naturgesetzes viel zu unbedeutend, weil die Zahlen der Harmonienlehre in einer Octave zu klein bleiben und nicht einmal scharf bestimmt werden.

beachtet hat. Für unſern Fall iſt nemlich Einfachheit als Idee nicht die abſolute Einheit des Theils, ſondern nur die Negation der Theilbarkeit eines Weſens, welchen Gedanken ich offenbar in keiner Wiſſenſchaft anwenden kann, aber wol brauche für den Glauben, um die Beſchränktheit aufgehoben zu denken, welche in der Vorſtellung der ſtetigen Theilbarkeit liegt.

Herbart's Methode iſt nur aus der unvollſtändigen Auffaſſung der kritiſchen Methode entſtanden und beſſer verſtanden durch die Kantiſche Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft ſchon ganz überboten. Wer aber mit Herbart die Lehre weiter zu bilden verſucht, wird nicht auf die richtige Kantiſche Lehre zurückgeführt, ſondern nur weiter in den Irrungen fortgeführt werden. Denn nur im allgemeinen bezieht ſich Herbart's Methode der Beziehungen auf die Forderungen der kritiſchen Methode, alle ihre beſondern Anwendungen ſind dagegen viel enger bedingt durch die Fehler der erſten Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre.

Herbart hat ſich von Anfang an von Fichte's Phantaſie leiten laſſen, daß alle menſchliche Erkenntniß aus dem ſich ſelbſt Setzen des Ich abzuleiten ſei. Dies führte ihn auf ſeine Hypotheſe, daß die Seele ein einfaches, geſtörtes Weſen ſei und ſomit zu ſeiner genetiſchen Pſychologie, in welcher die Macht der anſchaulichen Erkenntniß ganz verkannt, das Bewußtſein überhaupt nicht beachtet iſt und darum (ähnlich den Täuſchungen in Fichte's Schrift über das Eigenthümliche der Wiſſenſchaftslehre) die Erkenntniß der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten als eine in der menſchlichen Vernunft zeitlich entſtandene nachgewieſen werden ſoll. Stolz erhebt er ſich neulich über Kant, indem er ſagt: „wer noch an dem Vorurtheil hängt, das

Räumliche sei simultan, folglich auch die Vorstellung des Räumlichen ohne Succession, der enthalte sich aller Fragen an die Psychologie in Bezug auf das Räumliche. Die Kantische Meinung von den sogenannten reinen Anschauungen a priori, als Schätzen, worin alle räumlichen und zeitlichen Constructionen enthalten wären, so daß man sie nach Belieben herausgreifen könne, hatte alle Untersuchung dieser Gegenstände erdrückt; aus dieser Befangenheit mußte man zuerst herausgehen." Mit diesem Traum mußte sich Herbart in die leere dogmatische Metaphysik zurück verirren. Kant dagegen wird immer recht behalten: „die Anschauungen von Raum und Zeit kann kein Mensch aus seinen Vorstellungen wegdenken." Die Zeit selbst ist immer vorausgesetzt, (schon gegeben), wenn wir das Zugleich und nach einander der Begebenheiten in ihr erkennen; der Raum selbst ist immer vorausgesetzt, wenn wir die Körper und ihre Bewegungen in ihm erkennen.

Durch dieses Verkennen des Rechtes und der Macht der Unmittelbarkeit der anschaulichen Erkenntniß, besonders in Beziehung auf die mathematische reine Anschauung a priori, hat Herbart das Wesen des Subjectes im Urtheil und seiner Bezeichnung nicht gefunden und die Urtheile in seiner Logik nur wie Vergleichungsformeln abgeschätzt. Mag er uns nun in seiner Metaphysik noch so lange und noch so künstliche Reden über die Auflösung der Widersprüche, das heißt über die Widersprüche, die keine Widersprüche sind, geben: damit wird nie etwas klares und scharf wahres festgestellt werden, denn die menschliche Vernunft hat keine andern synthetischen nothwendigen Wahrheiten als die mathematischen aus reiner Anschauung und die vermittelst dieser der Erkenntniß verbundenen, deren Grundbegriffe die Kategorien sind.

So bewegt sich die ganze Ausführung in Herbart's Metaphysik unter der für die menschliche Vernunft durchaus ungültigen Voraussetzung, das anschaulich gegebene solle nur denkend erkannt werden und so fällt er ganz in den alt herkömmlichen Fehler der dogmatischen Metaphysik, welche die anschauliche Erkenntniß nicht kennt oder nicht zulassen will. Dadurch kommt er überall zunächst auf seine Widersprüche; Veränderung, meint er, sei unmöglich, weil man sie nicht erdenken, sondern nur beobachten kann; Qualitäten seien unmöglich, weil man sie nicht erdenken, sondern nur beobachten kann u. s. w. Ja wunderlich verwirrt er sich hierin bis zu der Construction eines intelligibeln Raumes, indem er sich einbildet ein Zusammen mehrerer Dinge rein erdenken zu können, ohne die Vorstellung einer Stellengebung im gegebenen Raume, den er nur vor der Anschauung hat.

Anschauung, meint er, sei eine sehr zusammengesetzte Thätigkeit des Ich, welche nicht unmittelbar gelte, sondern erst verstanden werden müsse aus vielfachen Conflicten der Selbsterhaltungsacte der einfachen, gestörten, qualitätslosen Seele, welche Selbsterhaltungsacte sich einander in mannichfacher Weise hemmen, spannen und wieder frei lassen, so daß das Seelenleben erst aus diesen Hemmungen und Spannungen der Selbsterhaltungsacte berechnet werden müsse.

In dieser eigenthümlichen Weise ersinnt er sich seine Lehre von der wahren Wahrheit, die uns die zusammengesetzten Acte des einfachen Wesens zeigt, wodurch er in seinen aufgelösten Widersprüchen immer noch den Widerspruch behält und sich in eine künstlich weitläuftige metaphysische Dialektik verwickelt, die zu keiner klaren Entscheidung führt, weil er die leitenden Maximen der Kritik der Vernunft anzuwenden verschmähte.

Den Vorwurf, daß Herbart auf eine Metaphysik aus bloßen Begriffen zurückkomme, werden mir seine Schüler nicht zugeben wollen, da er ja so bestimmt von der Forderung ausgeht, alle metaphysischen Betrachtungen von dem Gegebenen der Erfahrung ausgehen zu lassen, und dieser Forderung immer treu bleibt. Ich bestehe aber doch auf jenem Vorwurf; er trifft nemlich die Inconsequenz der Herbartischen Metaphysik jedesmal bei demselben Fehler, der Anwendung der Idee des Einfachen in der Wissenschaft; der Nichtbeachtung der Kantischen Antinomie des Einfachen und Stetigen.

Er findet die metaphysischen Widersprüche in drei Fällen, bei dem Begriff der Inhärenz, bei dem Begriff der Veränderung, bei der Vorstellung vom Ich.

Bei der Inhärenz findet er es widersprechend, daß ein Ding mehrere Merkmale habe. Aber warum nur? Der Erfahrung nach ist ein Ding ein Ganzes in der Zusammensetzung seiner Theile, dieses Ganze hat die vielen Eigenschaften und steht in mannichfachen Verhältnissen ohne allen Widerspruch. Erst wenn ich gegen alle Erfahrung voraussetze, ein solches Ganze bestehe aus einfachen Theilen und einem solchen Theile mehrere Merkmale zuschreibe, mache ich mir eine widersprechende Vorstellung gegen alle Erfahrung.

Ferner den Begriff der Veränderung findet er widerstreitend, weil darin dasselbe Ding als ein anderes, also als nicht-dasselbe vorgestellt werde. Aber das ist nicht genau genug gesprochen; hier ist εἶδος und ἄτομον, Artbegriff und Einzelwesen verwechselt. Bei den Veränderungen, die wir beobachten, bleibt das Ding dasselbe und nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse wechseln. Derselbe Baum wächst, grünt, blüht, wird entblättert, stirbt ab. Beim Absterben beobachte

ich ihn als ein zusammengesetztes Ganzes, dessen unveränderte Theile nun in andere Verhältnisse treten und diese Theile erkenne ich zuletzt als eine gewisse Quantität Masse, die in allen Naturumwandlungen unverändert bleibt. Mit dieser Masse rechnet die mathematische Physik. Der Widerspruch entsteht hier wieder nur, wenn ich gegen alle Erfahrung ein Ding als ein einfaches Ding und dieses als veränderlich voraussetze.

Endlich bei der Vorstellung vom Ich wiederholt sich ihm der Widerspruch der Inhärenz, aber dieser findet hier wieder nicht statt. Wir stellen das Ich vor als ein einzelnes Wesen, welches die Ursache mannichfacher Thätigkeiten von verschiedenen Beschaffenheiten ist, die wir in Graden intensiver Größen mit einander verbunden beobachten. So zeigt sich das Gegebene der Erfahrung ohne allen Widerstreit. Aber Herbart setzt voraus, daß dieses Ich eine einfache Seele sei, der die vielen Thätigkeiten als ihre Wirkungen zukommen. Davon sagt die Erfahrung nichts und dadurch entsteht erst der Widerspruch.

Hier nun liegt eigentlich sein Grundfehler, denn hier hat ihn Fichte zu der ganz willkührlichen und gewaltsamen Hypothese verleitet, daß die Thätigkeiten der einfachen Seele Selbsterhaltungsacte seien. Die Empfindungen der Farben und Töne nennt er unmittelbar solche Selbsterhaltungsacte. Aber von alle dem weiß ja die Erfahrung gar nichts. Sie zeigt mir die wechselnden Geistesthätigkeiten aus intensiven Größen ganz verschiedener Qualitäten zusammengesetzt. Dies ist hier das wirklich gegebene, über dessen Bedingungen der Möglichkeit ich gar nicht berechtigt bin Untersuchungen anzustellen, da ich sie nicht mit der Beobachtung zu verfolgen im Stande bin.

Wenn ich auf die eigenthümliche Weise durch das Auge zu Empfindungen geführt werde, so sehe ich Farben als Beschaffenheiten von Dingen außer mir. So lehrt mich die Erfahrung; von Selbsterhaltungsacten der Seele sagt sie mir aber gar nichts.

Diese willkührliche psychologische Hypothese scheint mir nun die Veranlassung der ganzen Unvollständigkeit von Herbart's Metaphysik. Hier war er einmal in die wissenschaftliche Voraussetzung des Einfachen befangen und daher wurde ihm die weit größere Uebersicht der Kantischen Antinomien nicht klar.

Sehr richtig schildert er am Ende seiner Metaphysik die Beschränktheit alles menschlichen Wissens, aber die philosophische Begründung des Glaubens darüber konnte er nicht finden, weil ihm die nur schrankenverneinende Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht klar wurde.

9. Das Ende der Geschichte der Philosophie.

Um meine Rede weniger feindlich zu schließen, weise ich auf meine erste Bemerkung zurück, daß ich keine biographische Absicht bei meiner Schrift verfolge, daß ich also, wo ich tadelte, nie den Mann, sondern nur seine von meiner Ansicht abweichende Lehre tadeln wollte und den Tadel ausspreche, weil ich überzeugt bin, Einsicht in die wahre Wissenschaft der Philosophie zu besitzen. Ich halte Reinhold für den herzlichsten, Fichte für den kräftigsten Redner unter den von mir getadelten Lehrern, ich will mich persönlich mit keinem von diesen messen, aber ich weiß, daß eine dauernde Fortbildung der Philosophie nur dadurch erhalten werden wird, daß wir zur reinen Entwickelung der kritischen Philosophie zurückkehren.

Sehen wir von den besondern dialektischen Fehlern ab, die hier jedem Lehrer in eigener Weise vorzuwerfen sind, so bleibt der Weltansicht nach allen der gleiche Fehler, sie sind alle von Kant wieder zu Leibnitz zurückgegangen. Alle erkennen den Unterschied von Erscheinung und Sein an sich, sie erkennen die Erhebung über den stetigen Raum und die stetige Zeit an, aber sie machen diese Erhebung wieder zu einer Aufgabe der Wissenschaft, verwickeln sich also in dogmatische speculative Metaphysik, weil sie die nur grenzbestimmende Bedeutung der Ideen des Absoluten nicht einsehen und die Bedeutung der Unmittelbarkeit der rein anschaulichen Erkenntnisse nicht verstehen.

Der Streit gegen die einzelnen falschen Versuche führt auf eine allgemeine Unterscheidung, mit welcher ich die jetzige Ansicht der Geschichte der Philosophie schließen muß. Der allgemeinen Verständigung nemlich stehen drei einseitige Auffassungen der Aufgaben angewandter Philosophie im Wege, eine psychologische, eine naturphilosophische und eine die Geschichte der Menschheit betreffende.

Rücksichtlich der ersten machen wir hier Herbart den Vorwurf, daß er die kritische Methode mißdeute, indem er nicht versteht, in der Wissenschaft der Antinomie des Einfachen und Stetigen auszuweichen. Rücksichtlich des zweiten machen wir Schelling den Vorwurf, daß er unsre ganze Angelegenheit in geschmacklose mythologische Träume verwirrt habe, weil er sich einbildet, das Ganze der erfahrungsmäßigen Naturlehre in ein System der speculativen Metaphysik einreihen zu können.

Rücksichtlich des dritten machen wir Hegel den Vorwurf, daß er gar das Ganze aller geschichtlichen Wissenschaften auf eine geschmacklose, allen Interessen der

Religionsphiloſophie feindliche Weiſe in ein Syſtem der ſpeculativen Metaphyſik verwandeln wolle.

Allen dieſen Irrungen entgegen behaupte ich nun, daß die Kantiſchen Entdeckungen das Ende der Geſchichte der Philoſophie herbeiführen werden.

Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft, welche für den menſchlichen Geiſt ein Syſtem nothwendiger Wahrheiten enthält. Von einer Geſchichte einer ſolchen Wiſſenſchaft kann nur ſo lange die Rede ſein, bis wir zu einem ſichern und vollſtändigen einleuchtenden Ausſpruch dieſer Wahrheiten gelangt ſind. Iſt dies Ziel erreicht, ſo tritt ein ruhiger Beſitzſtand ein, der keine weitere geſchichtliche Entwickelung mehr zuläßt. Zu dieſem ruhigen Beſitzſtand ſind wir nun in Rückſicht der reinen Philoſophie gelangt durch das Ganze der Kantiſchen Lehre nach Dialektik und Weltanſicht, ſo ergiebt es unſre jetzt gewonnene Ueberſicht.

Der Weltanſicht nach erkannten wir dies Ziel ſchon lange in der ſchulmäßigen Anerkennung und Nachweiſung der einfachen Lehre: alles Wiſſen des Menſchen bleibt Stückwerk; zum Vollendeten erhebt uns nur der Glaube, der in der Liebe lebendig iſt. Dafür iſt nun erforderlich erſtens eine deutliche Nachweiſung der Gebiete unſers Wiſſens und ihrer Schranken; zweitens die Erhebung des Glaubens an das Vollendete über alles Wiſſen; drittens die Nachweiſung, daß der Glaube nur in der Liebe lebendig ſei. Das erſte leiſtet die Kantiſche Lehre durch die Aufſtellung des Syſtems der Kategorien und ihres mathematiſchen Schematismus; das zweite durch die Aufſtellung des Syſtems der Ideen des Abſoluten; das dritte durch die Lehre vom Primat der praktiſchen Vernunft.

Um dies deutlich zu machen, brauchen wir nicht einmal auf die ſchwierigern Forderungen der kritiſchen

Methode und der Scheidung des Analytischen vom Synthetischen zurückzuweisen, sondern ich brauche mich nur an die Lehre von den Kategorien zu halten, und dabei zunächst an jene Unterscheidung der Fragen nach dem **quid facti** und **quid iuris** in Rücksicht der Kategorien. Die Vergleichung mit den Urtheilsformen macht das Thatsächliche ganz klar, daß wir diese und nur diese metaphysischen Grundbegriffe besitzen. Das schwierigere bleibt die Deduction, die Nachweisung des Ursprungs dieser Begriffe in der erkennenden Vernunft. Nun meine ich zwar auch diese Lehre vollkommen deutlich entwickelt zu haben, aber in der Geschichte der Kantischen Schule hat sie doch die Schwierigkeiten herbeigeführt und die Meinungen streitend auseinander gehen lassen. Daher weise ich hier auf jene Kantische Bemerkung zurück, welche ich oben schon für ihn anführte. Für unsern Hauptzweck bedürfen wir der tiefern Untersuchung dieses **quid iuris** gar nicht, wenn nur **quid facti** sicher gestellt ist. Niemand, der auf diese Untersuchungen im Ernst eingeht, wird dem Kant bestreiten können, daß diese Kategorien mit ihrem transcendentalen Schema verbunden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung in unsrer Erkenntniß sind und somit das Gesetz und die Schranken aller unsrer wissenschaftlichen Erklärungen enthalten.

Gehen wir nun auf demselben Wege des factischen weiter, so zeigt sich, daß wir über diese Naturgesetze der mathematisch schematisirten Kategorien hinaus keine andere metaphysische Grundbegriffe besitzen als die Ideen vom Absoluten. Aber diese geben keine höheren wissenschaftlichen Gesetze über jene Naturgesetze hinaus, sondern sie enthalten nur Schrankenverneinungen, vermittelst deren wir uns des Glaubens an die Selbstständigkeit der Geisteswelt bewußt werden, die also gar keine

wissenschaftliche Entwickelung ihrer Begriffe zulassen. Damit sind wir denn zugleich auf das dritte geführt, indem ja die Selbstständigkeit der Geisteswelt uns nur in der sittlichen und religiösen Ueberzeugung Bedeutung erhält.

Wir besitzen also hier in den Gesetzen der Metaphysik der Natur die Principien der theoretisch zu ordnenden Erfahrungswissenschaften, aber darüber hinaus nur Ideen des Glaubens und gar keine höhere hyperphysische Metaphysik.

Das wichtigste wird hier die Vernichtung aller hyperphysischen metaphysischen Abenteuer, indem wir einerseits einsehen, daß wissenschaftliche Erkenntniß nur durch Mathematik entwickelungsfähig und somit ganz an die Erfahrung gebunden bleibe, andrerseits aber, daß nur die schrankenverneinenden Ideen des Absoluten unsern Gedanken zur ewigen Wahrheit führen, also nur den Glauben über alle Wissenschaft erheben und dabei deutlich einsehen lassen, daß uns keine Art rationaler Psychologie, Kosmologie oder Theologie möglich sei.

So soll das Ende der Geschichte der Philosophie durch die feste wissenschaftliche Ausbildung der reinen Philosophie herbeigeführt werden und nehmen wir dabei wol in Acht, daß uns das ganze Licht der neueren Philosophie wieder verloren gehen würde, wir auf Neoplatonismus, Mysticismus und die scholastischen leeren Begriffsspiele wieder zurückgeworfen werden würden, so wie wir diese Lehre vom schrankenverneinenden Ursprung der Ideen wieder verkennen.

In den mathematischen und in den Erfahrungswissenschaften haben wir lange gelernt, den Irrthum von der Wahrheit zu scheiden und den Irrthum aus der Lehre heraus zu werfen. Eben dieses muß aber erst noch für

die Philoſophie gewonnen werden. Dafür ſind dann die zwei entſcheidenden Lehren die beiden Kantiſchen Lehren, erſtens die von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und zweitens die von den Antimonien der reinen ſpeculativen Vernunft, welche die Wichtigkeit der beiden Sätze einſehen laſſen: durch die reinen Formen der Urtheile für ſich vermögen wir nichts zu erkennen; und: Stetigkeit und Unvollendbarkeit ſind das Geſetz aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß, Vollendung dagegen der Grundgedanke des Glaubens; Unvollendbarkeit das Geſetz der Erſcheinung, Vollendung die Idee des Weſens der Dinge ſelbſt. Wer dieſe beiden Lehren verſtanden hat, wird ſich mit Leichtigkeit in allen verwirrten Reden mißverſtandner Metaphyſik zurecht finden und die Fehler nachweiſen können.

Auf dieſe Weiſe ſoll es gelingen, endlich einmal der Schule klar zu machen, daß die ganze alte dialektiſche Hyperphyſik nur ein läſtiger Ballaſt ſei, den ſie über Bord zu werfen habe. Es ſollen endlich einmal entſchieden als für uns bedeutungsloſe Irrthümer anerkannt werden die Zahlenlehre des Pythagoras, die Dialektik des platoniſchen Parmenides, die neoplatoniſche Ideenlehre, die ganze ſcholaſtiſche Dialektik, die Subſtanzlehren des Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hegel. Bacon von Verulam hat zwar dieſe Irrthümer ſchon als ſolche erkannt und die engliſch-franzöſiſche Schule folgte ihm darin, aber dieſe wußten daneben die wahren Rechte der Metaphyſik weder für die Natur noch für die Idee anzuerkennen und mußten ſo die Sache unentſchieden laſſen, deren volle Aufklärung in unſrer Gewalt iſt, ſeitdem Kant die Belehrungen des Leibnitz und Hume mit einander vereinigte und mit ſeinen Entdeckungen vervollkommnete.

Mit

Mit einem Worte: die Geſchichte der Philoſophie ſollte durch die Kantiſchen Entdeckungen ihr Ende erreichen, weil wir durch dieſe zu der ganz entwickelten Einſicht des vollſtändigen Syſtems der philoſophiſchen Principien, ſowohl der analytiſchen als der nur gedachten ſynthetiſchen Urtheile a priori gelangt ſind. Für die Schule kann aber dieſe große Entdeckung erſt von Erfolg ſein, wenn man allgemeiner einſehen lernt, daß ein zerſtreutes metaphyſiſches Hinundherdenken nie zur Einſicht in die Philoſophie führen könne, ſondern, daß dafür ein ſorgfältiges Studium des ganzen Syſtems durch Logik, Metaphyſik und Kritik der Vernunft hindurch erforderlich ſei. Nur wer dieſes ganze Studium *ſelbſtdenkend* durchgemacht hat, kann zu einem feſten philoſophiſchen Urtheil gelangen. Es war in der letzten Zeit in der deutſchen Philoſophenſchule eben das das Unglück, daß junge Lehrer, die ſich nur ein wenig in den philoſophiſchen Lehren umgeſehen hatten, ſich einbildeten, neue Entdeckungen gemacht zu haben und das ganze Gebäude dadurch neu gründen zu können, da ſie doch noch kein reifes Urtheil über die vorliegende Lehre hatten.

Was ich aber hier für die Vollendung der Philoſophie in Anſpruch nehme, iſt die *reine Philoſophie* in Logik und dem ganzen Syſtem der Metaphyſik, keineswegs aber der Inbegriff ihrer angewandten Lehren; denn dieſen können wir, ſo wenig als irgend einer Erfahrungswiſſenſchaft, letzte Schranken ihrer Ausbildbarkeit ſtellen. Nun greifen aber die meiſten, welche ſich für Philoſophie intereſſiren, nur von irgend einem Theile der angewandten Lehren in ihre Angelegenheiten ein; der Arzt ſucht Naturphiloſophie, der Rechtsgelehrte philoſophiſche Staatswiſſenſchaft, der Erzieher Pſychologie und die ganze Kunſt der Veredlung der Menſchheit, der Theolog

Philoſophie der poſitiven Religion, der denkende Künſtler Philoſophie der ſchönen Künſte. So liegt die Wichtigkeit unſers Ergebniſſes für die Geſchichte der Philoſophie darin, daß wir einſehen lernen, wie es der Schule jetzt möglich ſei, dieſe rein philoſophiſchen Lehren unabhängig von aller Unſicherheit der Anwendungen für ſich vollſtändig und vollkommen feſt und richtig darzuſtellen. Hierdurch ſollte eine Grundlage der Verſtändigung Aller in philoſophiſchen Angelegenheiten gewonnen werden, wodurch aus allen dem Leben gehörenden angewandten Lehren die verwirrenden neoplatoniſchen Phantaſien und der täuſchende Dünkel eines angeblich ſcholaſtiſchen Tiefſinns, der ſich doch nur mit leeren Spitzfindigkeiten abmüht, vertrieben würde.

Der leichteren allgemeinen Anerkennung dieſer reinen Lehren ſtehen aber die Schwierigkeiten entgegen, welche eben durch ihre Verbindung mit den angewandten Lehren veranlaßt werden. Durch dieſe Schwierigkeiten werden die Lehren nach ſehr verſchiedenen Seiten ſtreitend aus einander getrieben.

Die angewandten Lehren ſind überhaupt theils phyſiſche theils pſychologiſche. Den erſten gehört das Räthſel der Naturphiloſophie, den andern mehrerlei; die Schwierigkeit der Pſychologie ſelbſt, dann die der Erziehungswiſſenſchaften überhaupt mit dem Räthſel einer Theorie der Kunſt der Veredlung der Menſchheit, deſſen Anſprüche ſich über Politik, Pädagogik und Geſchichte der Menſchheit verbreiten. So bleibt es hier vorzüglich der Philoſophie gegenüber eine ſchwer zu beantwortende Frage, wie weit die Zufälligkeit der Naturbeſchreibung und die Zufälligkeit der Menſchengeſchichte noch einmal nothwendigen wiſſenſchaftlichen Geſetzen werde unterworfen werden können. Das Spiel mit dieſen Hoffnungen

hat vorzüglich den Phantasien von Schelling und Hegel längere Theilnahme erhalten, indem Schelling unbedingt voraussetzte, der ganze Erfahrungsgehalt der Naturlehre und Naturkunde lasse sich philosophischen Gesetzen unterwerfen, und die Fichte-Hegelschen Phantasien über die Menschengeschichte von Hegel eben so zu einer philosophischen Theorie der Entwickelung des Weltgeistes ausgebildet werden wollten. Hinter diesen Besonderheiten steht dann immer noch der Kampf mit dem alten Erbfeind, dem religiösen Aberglauben, welcher anstatt das Schöne und Große einer erhabenen gesunden religiösen Dichtung in den Institutionen der positiven Religion anzuerkennen, nur mit einer verworrenen geistlosen und geschmacklosen philosophischen Religionslehre verhandeln will. So mancher Philosophirende mag hier keinen klaren gesunden philosophischen Gedanken, weil sich der abergläubisch verehrte Bilderdienst nicht dahinter verstecken läßt.

Aus diesem habe ich drei Dinge genauer zu besprechen, die Schwierigkeiten der Psychologie, die Philosophie der Geschichte und die Naturphilosophie.

1) Einer allgemeinen Verständigung über die rein philosophischen Wahrheiten legen wol die Schwierigkeiten der Psychologie die größten Hindernisse in den Weg. Ohne Kritik der Vernunft ist keine reine Philosophie mit fester Klarheit auszubilden, ohne Psychologie aber keine Kritik der Vernunft zu verstehen. Aber der feineren schulmäßigen Ausbildung eines allgemein anerkannten psychologischen Sprachgebrauches stehen bis jetzt noch die großen Hindernisse entgegen. Die Psychologie muß ausgebildet werden als eine Wissenschaft der innern Erfahrung, in der die Beschreibung der Qualitäten der menschlichen Geistesthätigkeiten in Erkenntniß, Lust, Begierde

und willkührlichem Handeln zu Grunde liegt, und welche frei gehalten wird 1) von allen metaphysischen Hypothesen, 2) von allen Versuchen Geistiges aus den physiologischen Gesetzen der Bildung des menschlichen Leibes zu erklären, 3) noch mehr also von allen Erklärungen, welche den körperlichen Unterschieden in der Naturgeschichte entlehnt sind. Diese Anforderungen an die richtige Methode sind nun allerdings in der Ausbildung der Psychologie in Deutschland beachtet worden z. B. von Tetens, Kant, Maaß, Hoffbauer, aber schwer war es dem die Bearbeitung für ärztliche Zwecke, bei denen die Abhängigkeit des Geistes von den Functionen des leiblichen Lebens beachtet werden muß, zu unterwerfen und dazu kam noch daß man nach dieser Methode das Leben des Geistes in verschiedene Theile nach dem Unterschied einiger Grundvermögen (z. B. der Erkenntniß, der Lust und der Begierde) zu theilen versuchte und es dann nach der Trennung dieser Vermögen beschrieb. Eine solche nach getrennten Vermögen beschreibende Darstellung der Wissenschaft mußte dann besonders denen sich ungenügend erweisen, welche, wie z. B. Schwarz und Herbart, die Wissenschaft in ihren wichtigen pädagogischen Anwendungen verfolgten. Diesen Mängeln suchte ich zu begegnen, indem ich die Beschreibung des menschlichen Geistes in seiner männlichen Reife versuchte, so wie dieses Leben nach dem richtigen Unterschied seiner Grundvermögen in der Entfaltung unter den drei verbundenen Gesetzen seiner Ausbildung sinnliche Anregung, gewohnheitsmäßige Ausbildung und willkührliche Ausbildung erscheint, und kraft der willkührlichen Kraft der Selbstbeherrschung des Geistes eignes Werk wird, in dem er seine Erkenntniß zur Wahrheit, seine Lust zur Schönheit, seine That zum Guten führen soll, unter der we-

sentlichen Grundanlage der Einheit der rein vernünftigen Selbstthätigkeit, welche die Nothwendigkeit und das Bewußtsein überhaupt in unsre Erkenntnisse, und somit die Selbstständigkeit des geistigen Lebens der Vernunft zum Bewußtsein bringt.

Andre nun aber scheinen mir den Ueberblick für die ganze Aufgabe dieser Wissenschaft nicht groß genug genommen zu haben, und dadurch zu Rückschritten verleitet worden zu sein. So müßte ich geistreichen und kenntnißreichen Aerzten den Vorwurf machen, daß ihre Ansichten des Geisteslebens zu sehr nur verweilen bei den Erscheinungen seiner Abhängigkeit von körperlichen Functionen, und besonders psychologisch den Beobachtungen von bei Nervenleiden einseitig und krankhaft gesteigerten Geistesthätigkeiten eine zu große Wichtigkeit beimessen. Doch dies stört unsre philosophischen Angelegenheiten nur auf eine mehr vermittelte Weise, indem es helle Köpfe die Wichtigkeit philosophischer Ansichten für ihre Zwecke verkennen läßt. Näher liegen mir die Fehler derjenigen, welche durch das Verwerfen der Vermögenlehre wieder zu metaphysischen Hypothesen zurückgeführt sind.

Dahin gehört einerseits Hegel's verunglückte Psychologie, welche, von Fichte irre geführt, die gesunde tüchtige Erfahrungsseelenlehre ganz verlassen hat, und anstatt dessen den neoplatonischen Traum wiederholt, in welchem sie sich einbildet zu wissen, wie die Welt die Selbsterkenntniß Gottes sei, und daher den Menschengeist zu einem Weltgeist als werdende Gottheit verzerrt.

In bestimmterer Gestalt stehen mir hier andrerseits diejenigen entgegen, welche allerdings eine Wissenschaft vom individuellen menschlichen Geist suchen, aber darin der inneren Erfahrung untreu werden, daß sie die Verschiedenheit der geistigen Qualitäten in Erkenntniß, Lust

Begierde und willkührlichem Thun nicht schlechthin als eine Thatsache annehmen, sondern sie von höheren bloß formellen metaphysischen Unterschieden ableiten wollen. Am schlimmsten trifft uns Herbart in dieser Weise mit seiner Hypothese, der Geist sei ein qualitätloses einfaches Wesen, dessen Leben nur in den Selbsterhaltungsacten bestehen soll, mit denen er äußeren Störungen entgegenwirkt. Wir mußten dagegen als gegen eine ganz leere metaphysische Phantasie protestiren, denn dadurch, daß Herbart Kant's Antinomie des Einfachen und Stetigen ignorirt, hat er sie nicht beseitigt.

Von allen diesen Irrungen werden wir befreit werden, sobald die Kantische Lehre vom Bewußtsein überhaupt allgemeiner anerkannt sein wird. Jedes Bewußtsein des nothwendig Wahren und des nothwendig Guten zeigt uns eine von der Zeit und ihrer Wandelbarkeit ganz unabhängige Selbstständigkeit der geistigen Selbsterkenntniß und die genauere Beachtung dessen zwingt uns zu der Kantischen Lehre von dem System der synthetischen Urtheile a priori, in welchem die reine Philosophie ein eben so festes System nothwendiger Wahrheit ist, als die reine Mathematik.

2) Anders liegen die Verhältnisse in Beziehung auf die philosophische Fassung der Menschengeschichte und der Naturlehre. Naturlehre ist ganz eine theoretische Wissenschaft und also in weiterer Bedeutung angewandte Philosophie; Menschengeschichte steht offenbar unter den Naturgesetzen des Erdenlebens und unter den Naturgesetzen der Entwickelung des menschlichen Geistes. In ihr ist also auch theoretische Naturwissenschaft und somit angewandte Philosophie. Nun ists viel anmuthiger die Gegenstände der Naturbeschreibung oder die Ereignisse in der Menschengeschichte witzig zu gruppiren, als sich mit

den Abſtractionen der philoſophiſchen Erkenntniß zu mühen, daher hat Schelling ſo vielen mit ſeiner Naturphiloſophie gefallen und Hegel die Seinigen bei dem Werden ſeines Weltgeiſtes feſtgehalten. Wir aber müſſen dieſe Spiele mit oberflächlichen Vergleichungen wohl unterſcheiden von dem Ernſt nothwendiger Wahrheit.

Wir ſahen oben, daß die neuere Fortbildung der Geſchichte auf den Gedanken geführt hat, die ganze Geſchichte der Menſchen, den Inbegriff aller Völkergeſchichten, wie ein Ganzes anzuſehen, welches die Geſchichte der Menſchheit genannt wurde. Sobald der Blick über das ganze Rund der Erde ſchweifte, mußte ſich wol dieſer Gedanke aufdringen. Er kann mit Sicherheit aufgenommen werden, indem man nur Menſchenleben, wie die Geſchichte es zeigt, ſchildert und unter die allgemeinen Geſetze des Erdenlebens ordnet. Aber anders ſteht es mit dem, wie Kant die Aufgabe der Geſchichte der Menſchheit ſtellte. Hier ſoll die Natur den Zweck verfolgen, daß die Menſchheit immer geſchickter werde, ihre Zwecke behender zu verfolgen und die Natur ſoll ſo die Menſchheit endlich führen zu einem weltbürgerlichen Ganzen unter den Geſetzen des Friedens und der Gerechtigkeit. Wie viel verſpricht uns denn aber wol die wirkliche Geſchichte für dieſe Zwecke der Natur? Ich dächte, ungemein wenig. Nur ſehr im Kleinen können wir davon ſprechen, daß die Bildung im Völkerleben fortgeſchritten ſei. Wir folgen ja doch einzig dem Faden der griechiſch-römiſch-germaniſchen Ausbildung in Europa und können auch darin nur Zwecke finden, wenn wir für der Menſchen beſonnenes eignes Werk die Betrachtung anſtellen wollen. Die Fortſchritte in techniſcher Ausbildung treten am ſicherſten hervor und haben ſich in den letzten Jahrhunderten ungemein raſch gehoben. Dieſe

Technik hilft dann auch in Sprache, Schrift, Erziehungskunst und Kunst der Staatsverwaltung den Geist und vorzüglich die Wissenschaften fördern. In alle diesem lernten und lernen unsre Völker sich immer besser helfen, und wir wollen sie loben, wenn sie einmal sich in Stand setzen sollten, durch bessere Erziehung die Völker vom Mord und Aberglauben zu befreien, von denen sich bis jetzt nur Einzelne in der Gesellschaft gereinigt haben.

Dies führt auf den oben ausgesprochenen Gedanken zurück, daß die Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht eine religionsphilosophische, sondern eine politische sei. Nicht die frommen Gefühle des Gottvertrauens und seine ewigen Hoffnungen haben hier den Gedanken zu führen, denn diese stehen höher als alle Wechsel des Erdenlebens, sondern hier kommt es an auf das Selbstvertrauen zur eignen geistigen Kraft in ihrer reinen Absicht, wie diese in sittlicher Begeisterung belebt werden soll. Wir können in der Philosophie der Geschichte der Menschheit nur zeigen, wohin sich die Ausbildung der Gesellschaft für das Wahre, Gute und Schöne wende, wenn den Menschen irgend wo diese Fortbildung gelingen sollte. Aber in den Naturgesetzen liegt es nicht, daß sie ohne unser Zuthun gelingen müsse. So werden wir an das große platonische Ideal der Politik zurückerinnert. Nur wo heiliger Ernst und feste Kraft des Charakters die Angelegenheiten der Völker zu Wahrheit und Gerechtigkeit führt, kann dem Menschengeist in seiner Geschichte das Große und Gute gelingen. Für die Politik kriegführender Völker giebt es keine Philosophie der Geschichte; hier wird immer das gleiche Gesetz des Wechsels stehen bleiben. Tapfere und mäßige Stämme werden durch das Kriegsglück allmählich zur Habsucht verführt, von dieser in Weichlichkeit verdorben

und dann von andern tapferern oder listigern verdrängt werden. Erst eine höher gehobene Erziehungskunst wird denselben Stämmen die Erhaltung ihrer gesunden Kraft sichern und die Bildung nicht mehr überspringend von Stamm zu Stamm, sondern in demselben Stamme fortführen können.

Kant's unbestimmter Ausdruck, welcher unsre kleine Menschenangelegenheit wie einen Zweck schildert, den die Natur mit Nothwendigkeit verfolge, hat hier zu den Mißgriffen von Fichte und Hegel verleitet. Dieser Fehler kann uns indessen nicht geniren. Die geistige Menschengeschichte ist zu klein für unsre Weltansicht und die nothwendigen Entwickelungsgesetze des menschlichen Verstandes und des Staates bedeuten zu wenig für den ganzen Reichthum des geschichtlichen vorübergehenden Menschenlebens selbst. Gründliche Geschichtsforschung wird sich daher von diesen armen philosophischen Phantasien nicht lange irren lassen, welche doch nur eine oberflächliche Erzählung der Geschichte geben unter dem Vorwand, sie als Philosophie aufgefaßt zu haben, wenn die Lehre nicht streng nur auf die Naturgesetze des Erdenlebens und der Menschen eigne große Zwecke im Völkerleben bezogen wird. Hier ist für die Philosophie der Geschichte noch ungemein viel zu thun übrig.

Ich muß aber für meinen jetzigen Zweck wohl zu beachten geben, was ich in der Vorrede schon ausgesprochen habe, daß die eigentlichste Geschichte der Philosophie von der Kulturgeschichte der Menschen sehr verschieden, nur ein kleiner Theil derselben sei. Noch lange wird der Menschengeist in aller Erziehungskunst und besonders in der Kunst der Völkererziehung neues zu lernen haben, aber die Aufgabe, dem menschlichen Ver-

ſtand das Syſtem der nothwendigen Wahrheiten ſeiner Vernunft klar, feſt und vollſtändig auszuſprechen iſt das kleinere Werk, deſſen Vollendung wir uns jetzt zutrauen dürfen.

3) Die richtig verſtandene Aufgabe der Philoſophie der Geſchichte tritt dann den Intereſſen der reinen Philoſophie gar nicht mehr in den Weg. Hingegen das wahre Räthſel liegt in der Aufgabe der Naturphiloſophie. Hier ſcheinen denn doch die Aerzte vollkommen berechtigt, der Philoſophie die Fragen nach den Naturgeſetzen der organiſchen Bildung in Pflanze und Thier zu ſtellen. Aber wie viel wir uns auch einbilden klüger zu ſein als unſre Vorfahren, wir bleiben die tüchtige Antwort doch noch ſchuldig. Wir verwerfen die ſubſtantiellen Formen und ſehen ein, wie alles in der Natur nach Naturgeſetzen verläuft, Erdebildung, Kryſtallbildung, Pflanzen- und Thierbildung ſo gut wie der Fall der Körper an der Erde und der Lauf des Planeten. Da ſcheint es denn auch, als ob in den Geſetzen der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung und den davon abhängenden die Principien erkannt ſeien, aus denen die Theorien aller Naturproceſſe müßten abgeleitet werden können. Aber die Geſetze des geiſtigen Lebens werden mit dieſen Theorien doch nie in Verbindung gebracht werden können; es giebt alſo doch eine letzte Schranke ihrer Aufgabe. Wo ſteht die wol? Das möchte zur Zeit noch nicht beantwortet werden können. Die mathematiſche Phyſik hat bis jetzt eine genügende Theorie der Gravitation und des Stoßes, aber ſie hat noch keine genügende Theorie des Schalles, des Chemismus, der Wärme, des Lichtes, der Elektricität, des Magnetismus, geſchweige denn der Geſtaltungsproceſſe. Wie wollen wir es da wol der Schule Schelling's wehren, ſich das

Gemälde einſtweilen phantaſtiſch auszuzeichnen, ſo lange die ſtrenge Wiſſenſchaft noch ſchweigt?

Dieſe Aufgabe der Naturphiloſophie wird immer unter allen philoſophiſchen Aufgaben die ſchwierigſte bleiben. Mit dem größten Reichthum der Erfahrung und mit der größten Schärfe der mathematiſchen Zeichnung und Meſſung ſtehen hier alle Gebiete der Dynamik, Stöchiologie und Morphologie dem philoſophiſchen Blick gegenüber, ſo daß ſelbſt der an die Strenge mathematiſcher Conſtructionen gewöhnte Denker hier leicht vergeſſen kann, daß philoſophiſche Principien nur Kriterien ſind, nach denen ſich gegebene Erfahrungen beurtheilen laſſen, aus denen aber nie conſtitutive Theorien entwickelt werden können.

Kant hat nach Newton hier zuerſt wieder die philoſophiſchen Intereſſen auf eine großartige Weiſe angeregt in der philoſophiſchen Nachweiſung der Allgemeingültigkeit des Geſetzes der Stetigkeit und ſomit durch die Gründung ſeiner Dynamik mit der Lehre von der chemiſchen Durchdringlichkeit und der Verwerfung der Atomenlehre. Was iſt nun aber damit für die Naturlehre ſelbſt gewonnen worden? Der Blick des theoretiſchen Phyſikers iſt durch dieſe Anerkennung der ſtetigen Raumerfüllung und der chemiſchen Durchdringlichkeit ungemein erweitert worden, aber was hat ſich damit entdecken laſſen? Die Naturlehre hat ſeit jener Zeit die bewunderswürdigſten Fortſchritte gemacht; ganz neu iſt die große Lehre der Kryſtallographie erfunden, ganz neu die ſtöchiometriſche Chemie entwickelt, unerwartet ſchnell und reich die Theorie des Lichtes weiter gebildet und die Geſetzgebung des Elektrochemismus und Elektromagnetismus entdeckt. Allein dies iſt alles Geſchenk der Beobachtung, der Kunſt der Geometrie und der Kunſt der mathematiſchen Analyſis. Die

Naturphiloſophie hat bei dieſen Entdeckungen gar nichts gefördert. Aber umgekehrt behaupte ich, die dynamiſche Naturphiloſophie ſelbſt hat durch dieſe Entdeckungen ungemein gewonnen, indem die Phyſiker ſelbſt wider Willen immer mehr ihre Rechte anerkennen lernen. Ihr gehörte in der That immer, wegen der Anwendung der Differentialrechnung, die phyſiſche Aſtronomie, aber nun auch anderes. Haüy's atomiſtiſche Conſtruction der Kryſtallographie iſt bei uns durch Weiß, Mohs, Naumann in eine ganz ſtereometriſche und mithin dynamiſche verwandelt worden; die Stöchiometrie hat ſeit Gay-Luſſac's Nachweiſung über die Volumenverhältniſſe der Gasarten ihre unbeholfene Atomiſtik ganz aufgegeben. Der Elektromagnetismus hat noch gar keine Theorie, nur die neue analytiſche Theorie des Lichtes von Fresnel, Cauchy, Neumann lehnt ſich noch an atomiſtiſche Bilder. Aber in allen dieſen Lehren herrſcht bis jetzt nur vorläufige Ordnung der Induction; erklärende phyſiſche Theorien haben wir noch in keinem von dieſen Gebieten. Die Zukunft wird lehren, wie und wie weit die wahre Naturphiloſophie auch auf dieſe Geſetze Anſpruch erhalten könne.

So wie jetzt die Verhältniſſe liegen, iſt naturphiloſophiſch und phyſiſch Kant's dynamiſche Theorie die allein richtige und die Atomiſtik ein alter metaphyſiſcher Irrthum aus der falſchen Auffaſſung der Idee des Einfachen. Aber in unſern jetzigen mathematiſchen Conſtructionen hat dieſer Unterſchied eigentlich gar nicht die metaphyſiſche Bedeutung, ſondern hier iſt die dynamiſche Anſicht die ſtetige Anſicht der Differentialrechnung und die atomiſtiſche dagegen nur eine Hülfsconſtruction mit annäherungsweiſe gewählten endlichen Differenzen und ihren Summen. Wo wir die Conſtruction nicht mit der ſtetigen

Masse ausführen können, fingiren wir sehr kleine endliche Entfernungen der Schwerpuncte sehr kleiner Theile einer Masse, und suchen dafür eine annäherungsweise Construction.

Weil nun aber alle Gegenwirkungen in der Natur wirklich unter dem Gesetz der Stetigkeit erfolgen, so sind diese atomistischen Constructionen immer nur ein vorläufiges Hülfsmittel, um uns in einem neuen Gebiet der Erscheinungen zu orientiren. Die vollendetere Theorie wird jedesmal auf dynamische Constructionen führen. Möglich sind solche Constructionen für jede physische Aufgabe, denn was sich im Raum begiebt, steht unter den Gesetzen der stetigen Bewegung, aber wie diese überhaupt vom Standpunct der mathematischen Naturphilosophie aus sich werden entwickeln lassen, wird nur durch künftige Entdeckungen in der theoretischen Physik entschieden werden können.

So viel indessen steht ganz fest, daß eine bloß dialektisch-metaphysische Entwickelung der Naturlehre, ohne Beihülfe der Mathematik jederzeit nur Unwissende mit leeren Worten täuschen könne. Für die wahren Interessen der Naturphilosophie genügt uns aber von philosophischer Seite eben dieser Beweis, daß sich alle physikalischen Theorien möglicherweise auf rein mathematisch bestimmbare Erklärungsgründe zurückführen lassen. Denn damit ist das Gebiet des Naturalismus, der Naturwissenschaft von der Ideenlehre und dem Glauben sicher getrennt und geschieden.

Neben den Lehren der mathematischen Physik stehen dann noch die reichen Gemälde der allgemeinen Naturgeschichte der Erde in Verbindung mit der Geschichte der Menschheit ebenfalls ganz im Gebiete der Naturwissenschaft; sehr ansprechend zwar für den philosophischen Geist, aber ganz von erfahrungsmäßiger Entwickelung.

Blicken wir nun noch einmal auf das ganze Werk zurück, so zeigt sich als das jetzt erreichbare Ziel die sichere wissenschaftliche Darstellung der reinen Philosophie, so daß aus der reinen Lehre der Schule die vielfach verworrene Rede früherer Irrthümer gänzlich ausgeschieden werde. Sodann aber wäre noch allmählich zu erhalten die feste Wissenschaftlichkeit in Physik, Psychologie und Politik. Hier bietet die reiche Hülfe der Mathematik der Naturphilosophie noch die größten Hoffnungen einer Erweiterung durch neue Entdeckungen. Für die Psychologie aber kommt es mehr nur darauf an, die Willkührlichkeit zufälliger Abstractionen zu beseitigen und anstatt dessen die festen Naturgesetze zu gewinnen. Was endlich die philosophische Aufgabe der Politik betrifft, so muß der Gedanke von den zufälligen Interessen der Geschichte des Tages los kommen und anstatt dessen eine feste Lehre entwickeln, welche die Naturgesetze des Erdenlebens den wahren und hohen Zwecken des Geistes unterordnet, und sie in menschlicher Kunst in deren Dienst ziehen lehrt.

Dagegen hat freilich jetzt die historische Schule die Bedeutung der philosophischen Rechtslehre fast vernichten wollen und die reichen Fortbildungen der theoretischen Kameralwissenschaften in Volks- und Staatswirthschaftslehre, welche der Schule Adam Smith's in England, Frankreich und bei uns gehören, blieben nach Hume bei der Methode der empirischen Induction, die ihr keine feste Haltung gewähren kann. Wir hoffen, daß unsre Freunde diesen erst die festen philosophischen und psychisch-anthropologischen leitenden Maximen unterlegen werden.

Druckfehler.

Im erſten Band.

S. 59. Z. 2. v. u. Lieber lies Liebner.
" 106 *) Arist. phys. l. 2. c. 13. lies *) Arist. de Coelo l. 2. c. 13.
" 134. Z. 1. u. μέσων lies ὑπάτων.
" 143. " 3. u. 4. v. o. Hypparchos lies Hipparchos.
" 314. " 10. u. 14. v. o. Protagoras lies Parmenides.
" 377. " 3. v. o. gleichzeitig lies gleichſeitig.
" 385. " 14. v. u. habe ich die falſche Angabe wiederholt, daß 2096128 eine vollkommne Zahl ſei. Es iſt nemlich $2096128 = 2^{10}(2^{11} - 1)$, aber $2^{11} - 1 = 2047 = 23 . 89$. Es müßte anſtatt deſſen 33550336 ſtehen.
" 398. " 1. o. Richtigkeit lies Nichtigkeit.

Im zweiten Band.

S. 101. Z. 10. v. o. Meßgewänden auf lies Meßgewänden, Reliquienkram auf.
" 102. " 17. v. o. Beroſus fällt weg.
" 103. " 5. v. u. n. Chr. lies v. Chr.
" 106. " 9. v. o. Erz lies Ei.
" 133. " 10. v. o. Vorausſehung lies Vorausſetzung.
" 235. " 6. v. u. Genaſtus lies Gemiſthius.
Ebenda . . . Beſſorion lies Beſſarion.
" 256. unten περὶ εἶχον lies περιέχον.
" 355. Z. 14. v. u. unpaſſend lies anpaſſend.

Plan der Ausgabe

1. Abteilung
Schriften zur reinen Philosophie
In 8 Bänden

1. Bd. Einleitung zur Gesamtausgabe und zur Abteilung
Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 1 (2. Auflage 1837).

2. Bd. Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 2 (2. Auflage 1839)
Aufsätze zur psychischen Anthropologie und Vernunftkritik aus den Jahren 1798 bis 1801.

3. Bd. System der Philosophie als evidente Wissenschaft aufgestellt (1804)
Wissen, Glaube und Ahndung (1805)

4. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 1
(2. Auflage 1828)

5. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 2
(2. Auflage 1831)

6. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 3
(2. Auflage 1831)

7. Bd. Grundriß der Logik (3. Auflage 1837)
System der Logik (3. Auflage 1837)

8. Bd. Grundriß der Metaphysik (1824)
System der Metaphysik (1824)

2. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie I

Philosophische Rechtslehre, Ethik, Politik, Religionslehre, Ästhetik

In 4 Bänden

9. Bd. Einleitung zur Abteilung
Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts (1803)
Die Verfassung und Verwaltung deutscher Staaten nach staatsrechtlichen Ansichten historisch-philosophisch dargestellt und geprüft (1831), mit der Vorrede zur 1. Ausgabe dieser Schrift (= Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten [1816])

10. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit, Band 1: Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre (1818)

11. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1 Band 2: Politik oder philosophische Staatslehre (aus dem Nachlaß hrsg. v. E. F. Apelt) (1848)

12. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 2: Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre (zugleich: Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik). (1832)
Über den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus (1830)

3. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie II

Naturphilosophie und Naturwissenschaft

In 5 Bänden

13. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch (1822)

14. Bd. Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung (1842)
Entwurf eines Systems der theoretischen Physik (1813)

15. Bd. Lehrbuch der Naturlehre. 1. (einziger) Teil: Experimentalphysik (1826) Mit 7 Tafeln.

16. Bd. Populäre Vorlesungen über die Sternkunde (2. Aufl. 1833). Mit 2 Karten und 9 Tafeln.

17. Bd. Regulative für die Therapeutik, nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie aufgestellt (1803)
Über den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge nebst allgemeinen Bemerkungen über die Theorie des Sehens (1839)
Kleine Abhandlungen zur Naturwissenschaft aus den Jahren 1799-1807.

4. Abteilung

Schriften zur Geschichte der Philosophie

In 3 Bänden

18. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 1 (1837)

19. Bd. Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 2 (1840)

20. Bd. Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie. 3 Abhandlungen (1811)
Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. (einziges) Heft: Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt und insbesondere Vergleichung der aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen (1819)
Platons Zahl, de Republica I. 8 p. 546 Steph. Eine Vermutung (1823)
Bemerkungen über des Aristoteles Religionsphilosophie (1828)
Das Lob der wissenschaftlichen Trockenheit. Entwurf eines Vortrages über die Bedeutung der Geschichte der Philosophie (aus dem Nachlaß hrsg. v. L. Nelson). (1929)

5. Abteilung
Popularphilosophische Schriften
In 3 Bänden

21. Bd. Einleitung zur Abteilung
Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 1 (1822. Zugleich 2. Aufl. von: Julius und Evagoras oder: Die neue Republik, 1. Band, 1814)

22. Bd. Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 2 (1822)

23. Bd. Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt. Eine Arabeske (1820)
Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, oder die Hauptsätze der Tugendlehre und Glaubenslehre, für den späteren Unterricht an Jünglinge und Mädchen geordnet (1823)

6. Abteilung

Polemische Schriften, Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe

In 2 Bänden

24. Bd. Einleitung zur Abteilung

Polemische Schriften. 1. (einziger) Band. (1824. Zugleich 2. Aufl. von: Reinhold, Fichte und Schelling, 1803), mit 2 Anhängen.
Sonnenklarer Beweis, daß in Professor Schellings Naturphilosophie nur die vom Hofrat und Professor Voigt in Jena schon längst vorgetragenen Grundsätze der Physik wiederholt werden (1803)
Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt (1807)
Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling (1812)
Verteidigung meiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen die Angriffe des Herrn Doctor Ernst Reinhold (1819)
Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik (1828)
Über den Unterschied zwischen Anschauung und Denken. Gegen J. F. Herbart (aus dem Nachlaß hrsg. v. Apelt u. a.) (1847)

25. Bd. Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe.

26. Bd. FRIES-LEXIKON mit einer Bibliographie sämtlicher Schriften von und über Fries. Zugleich als Index zur Gesamtausgabe.

Als Ergänzung ist vorgesehen: Noch unveröffentliche, autobiographische Dokumente Fries', sowie voraussichtlich die Fries-Biographie Henkes. Bibliographische Daten und Preis werden später bekannt gegeben.

B
2975
A2
1967
v.4:2

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388
Return this material to the library from which it was borrowed.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 890 838 6